UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01888296 9

Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie

By

E. Hirsch

B
2848
.R4
H5
SMC

Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie.

Von

Emanuel Hirsch,
Lic. theol., Privatdozent in Bonn.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/christentumundge00hirs

Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

Von

Emanuel Hirsch,
Lic. theol., Privatdozent in Bonn.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Dem Andenken meines Bruders, des Kriegsfreiwilligen

Hans Hirsch

stud. math.

geboren am 2. August 1891

gefallen für Kaiser und Reich am 3. Mai 1915

Vorbemerkung.

Die Studie, die ich hiermit veröffentliche, ist vor mehr als fünf Jahren von mir geschrieben und damals aus äußeren Gründen nicht zum Druck gelangt. Ich habe sie völlig unverändert gelassen, abgesehn von einigen Hinweisen auf die inzwischen erschienene Literatur. Zu einer Revision meiner Fichteauffassung hatte ich keinen Anlaß.

Meine Arbeit hat sich ein eng begrenztes Ziel gesetzt: sie will die letzten grundsätzlichen Gedanken Fichtes über Geschichte und Christentum nach ihrem inneren Zusammenhang und ihrer Begründung in der Wissenschaftslehre entwickeln in einem geschlossenen Bilde. Sie geht darum auf die Einzelheiten nur spärlich ein, und verzichtet auf den Nachweis der geschichtlichen Abhängigkeiten und Gegensätze, in denen diese Gedanken stehen, so gut wie ganz. Heute würde ich mir diese doppelte Beschränkung nicht mehr auferlegen. Ich weiß jetzt, daß ein in strenger Allgemeinheit sich bewegendes Buch nicht leicht dankbare Leser findet, und daß eine geschichtliche Eingliederung auch für die Aufhellung der innern Dialektik in Fichtes System wertvoll wäre. Einer erweiternden Umarbeitung mochte ich die Studie darum doch nicht unterziehen, ich fürchtete, ihre Geschlossenheit zu zerstören. Die von mir übergangenen Einzelheiten findet man in den Schriften andrer ausführlich wiedergegeben, für das Christentum z. B. besonders belehrend in der neuerdings erschienenen und zahlreiche gute Gesichtspunkte bietenden Studie von R. Paulus, Fichte und das Neue Testament (Tübingen 1919). Die geschichtliche Einreihung aber darf ich vielleicht einmal in einem größeren Zusammenhang vollziehen.

Noch eine Bitte habe ich: der Leser wird gut tun, sich aller Vermutungen darüber zu enthalten, wie ich persönlich zu den dargestellten Anschauungen Fichtes stehe, und dies nicht etwa nur deshalb, weil meine eigenen Ansichten über Christentum und Geschichte sich seit 1914 in vielem gewandelt haben. Ich habe in dieser Schrift nur in und mit Fichte denken wollen und Kritik an ihm immer nur aus seinem System und seinen Fragestellungen heraus geübt. Dadurch, daß sie die Eigenheit dieses Verfahrens nicht erfaßten und mich selbst reden zu hören meinten, haben sich manche Rezensenten das Verständnis meines ersten Buchs über Fichtes Religionsphiloso-

phie unnötig erschwert. Gewiß habe ich jeden Gedanken Fichtes nachgedacht zugleich mit dem Bemühn, ihn bis ins Innerste zu durchdringen, und mit der strengsten Rechenschaft darüber, ob und was Wahrheit in ihm sei, und gewiß habe ich so ein persönliches Verhältnis zu Fichtes Philosophie gewonnen. Aber dies Verhältnis war, schon als ich meine Bücher über Fichte schrieb, ein höchst verwickeltes. So mußte ich wählen zwischen den Aufgaben, über Fichtes Philosophie zu schreiben oder über mein Verhältnis zur Philosophie Fichtes. Mir scheint die Gepflogenheit vieler Fichteforscher, die Darstellung Fichtes mit persönlichen Bekenntnissen für oder wider zu verquicken, gerade als das Haupthindernis einer treuen Erfassung dessen, was Fichte tatsächlich gelehrt hat.

Die Beigaben hängen mit dem Gegenstand der Studie nicht streng zusammen, werden aber den Fichteforschern hoffentlich gleichwohl willkommen sein. Besonders die erste, die ein für das Verständnis Fichtes wichtiges Dokument erstmalig zum Drucke bringt.

E. Hirsch.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Kapitel: Die Zeit der werdenden Wissenschaftslehre.

§ 1. Die Geschichtsphilosophie 3
I. Das allgemeine Wesen der Geschichte 3
II. Die Gefährdung des Geschichtsbegriffes durch die Moral 8

§ 2. Das Christentum 12
I. Das Christentum als Vernunftreligion 12
II. Das Christentum als historische Erscheinung 15

II. Kapitel: Die Zeit der vollendeten Wissenschaftslehre.

§ 3. Der Geschichtsbegriff 19
I. Die Offenbarung 20
II. Die Sinnenwelt 23
III. Die Freiheit 27
IV. Die Idealität 31

§ 4. Die Erdgeschichte 32
I. Die Gemeinde 32
II. Die Zeitalter 40

§ 5. Das Christentum 48
I. Das Wesen und die Erscheinung 48
II. Die Wende der Zeiten 54
III. Probleme 58

Anhänge:

I. Ueberschrift und Schluß einer studentischen Nachschrift der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1798 (Fichtes System der philosophischen Wissenschaften) 62
II. Konjekturen 68

Abkürzungen.

Sämtliche Werke (J. G. Fichte), Berlin 1845 f., 8 Bände (I—8).
Nachgelassene Werke (J. G. Fichte), Bonn 1834 f., 3 Bände (9—11).
Werke Auswahl (Medicus), Leipzig 1908 ff., 6 Bände (M. I—VI).
Briefe an Constant: Eleusinien des 19. Jahrhunderts (Fischer und Feßler), Berlin 1802, 2 Bände (El. I, II).
W.L. = Wissenschaftslehre.
Für das Siegel R. Ph. vgl. S. 2.

Einleitung.

Daß in ihm ein übergeschichtlich Ewiges Potenz des geschichtlichen Geschehens geworden sei, ist der Anspruch des Christentums. Darauf gründet sich die Notwendigkeit, das Christentum geschichtsphilosophisch zu begreifen. Weder die nackte Historie noch ein die Geschichte als unbegriffen von sich ausschließendes Denken werden dem Christentum gerecht werden können. Darum versagen unphilosophische Religionsgeschichte und ungeschichtliche Religionsphilosophie hier vollständig. Ebensowenig aber auch darf eine Betrachtung, die das Christentum lediglich der Philosophie der Religionsgeschichte einreiht, sich an der Frage nach der Absolutheit des Christentums versuchen. Denn das Christentum will viel mehr Glied der allgemeinen Weltgeschichte denn der Religionsgeschichte sein und hat zum mindesten dieſen Anspruch auch verwirklicht. So kann die Frage nach der Absolutheit des Christentums lediglich im Rahmen einer umfassenden Geschichtsphilosophie gründlich beantwortet werden. Wobei natürlich zu bedenken ist, daß keine Geschichtsphilosophie Wert hat, die nicht auch nach einer Seite hin Philosophie der Religionsgeschichte wäre.

Sofern diese vorangestellten Sätze richtig sein sollten, wird die Stellung, die ein Denker mit ausgebildeter Geschichtsphilosophie dem Christentum gegenüber einnimmt, nur im Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie verstanden werden können. Das ist denn auch die Ueberzeugung, die mich zu der näheren Fassung meines Themas hingeleitet hat. Gerade Fichte gibt mannigfache Gelegenheit, die Richtigkeit dieser Grundüberzeugung zu erproben. Die Erarbeitung einer klaren und festen Stellung zum Christentum und die Erarbeitung einer Geschichtsphilosophie stehn bei ihm in deutlicher Parallele. Fichtes Geschichtsphilosophie und seine Christentumsphilosophie schließen sich, je mehr sie sich klären, zu einer desto innigeren Einheit zusammen.

Bei meiner Darstellung habe ich mich bemüht, Fichtes Geschichtsphilosophie nach ihrem organischen Zusammenhange mit Fichtes philosophischer Spekulation überhaupt zu verstehen und darzustellen. Selbst das scheinbar Einzelne und Zufällige in ihr hängt sehr eng zusammen mit den letzten allgemeinsten Prinzipien der W.L.. Fichtes spekulativer Entwicklungsgang ist auch der letzte, und der einzige wirklich alle Tiefen aufschließende Schlüssel

für das Werden und den Wandel seiner Geschichtsphilosophie. Es gilt hier also der gleiche Satz, den ich in meiner früheren Studie [1]) für die Religionsphilosophie Fichtes aufgestellt und zu beweisen gesucht habe. Fichte ist als Denker eben durch zwei scheinbar gegensätzliche Eigenheiten charakterisiert. Einerseits durch eine unendliche Lebendigkeit, die das System nie zu bestimmter Gestalt und Formel erstarren läßt, sondern immer wieder neu aus sich erzeugt. Andrerseits durch eine Folgerichtigkeit und Geschlossenheit — sowohl des Systems bis in seine Einzelheiten hinein als auch des Entwicklungsganges —, deren Wucht geradezu erdrückend wirkt.

Es ist das gleiche System und der gleiche Entwicklungsgang, in deren Rahmen sowohl die Religionsphilosophie wie die Geschichts- und Christentumsphilosophie zu stellen sind. Das hat mir meine Arbeit wesentlich erleichtert. Ich konnte viele der in meiner Studie über die Religionsphilosophie Fichtes gewonnenen Erkenntnisse übernehmen, ohne den dort geführten Beweis wiederholen zu müssen. An Stelle eines Beweises tritt dann ein kurzer Verweis auf die frühere Arbeit. Nur ungern habe ich so mich selbst zitiert. Doch hoffe ich, daß ich, so von manchem Ballast der Einzelausführung befreit, eine in sich strenger geschlossene und zusammenhängendere Darstellung habe bieten können, als es sonst möglich gewesen wäre.

Wo ich von meinen Vorarbeitern gelernt zu haben mir bewußt war, habe ich das angemerkt. Ich habe nicht, wie manche von ihnen, ausdrückliche Parallelen zur modernen Geschichtsphilosophie und ihren Problemen gezogen. Ich wollte Fichte nur nach seinen eigenen Absichten verstehen. Gleichwohl bin ich der Ueberzeugung, daß es kaum eine moderne Fragestellung gibt, die nicht schon bei Fichte vorgebildet wäre, und für die nicht aus Fichte — und sei es aus der Einsicht darein, warum seine stets ehrlichen und zugespitzten Antworten nicht zureichen — unendlich vieles zu lernen wäre.

1) Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. Göttingen 1914. Im folgenden zitiert unter dem Sigel: R. Ph.

I. Kapitel.

Die Zeit der werdenden Wissenschaftslehre.

§ 1.

Die Geschichtsphilosophie[1]).

I. Das allgemeine Wesen der Geschichte.

a) Die W.L. deduziert die notwendigen[2]) Handlungen des Ich, in denen sich der Organismus des Wissens vollendet[3]). Sie ist das System der ewigen Formen[4]) der ihrer selbst gewissen Vernunft, die jenseits alles Werdens und aller Geschichte stehen.

Gleichwohl ist die W.L. von Anfang an nach ihrer einen Seite hin Geschichtsphilosophie gewesen. Die Vernunft, die in jenen ewigen Formen gehalten ist, ist eine lebendige, tätige. Sie will den Widerspruch des Irrationalen, der in sie eingetreten ist und an dem sie sich erst zu jenem Reichtum der Formen entfaltet, aufheben[5]): sie ist das Ich, das in unendlichem Streben gegen das Nicht-Ich seine Ichheit wiederherstellt. Und damit ist der philosophische Ort der Geschichte gefunden. Jenes unendliche Streben wird ja in der Sittenlehre[6]) näher bestimmt als das Kulturstreben der

1) Da Fichtes Geschichts- und Christentumsphilosophie sehr spät reif geworden sind, so lassen sich die im allgemeinen zwischen beiden Gestalten des Systems stehenden Uebergangsschriften (Bestimmung des Menschen, Briefe an Constant) für unsern besonderen Zweck dem 1. Kapitel einreihen. Den meisten Stoff bieten Bestimmung des Gelehrten 1794, Würde des Menschen, sodann Sittenlehre 1798 und Bestimmung des Menschen.

2) Notwendigkeit in diesem Sinne bedeutet: notwendige Bedingung der Realisierung der Gleichung Ich = Ich, schließt mithin Bedingtheit durch die formale Freiheit nicht aus. Ueber den damit gesetzten Freiheitsbegriff s. 10, 380 und R. Ph. S. 115.

3) S. darüber Medicus, M. L., LXXXI f., eine sehr feine Darlegung der letzten systematischen Absichten Fichtes, die auch dann richtig bleibt, wenn das von Medicus vorher (LXXIX f.) über die Grundlage Ausgeführte sich nicht bewährt.

4) „Form" und „Gehalt" werden hier in etwas anderem Sinne gebraucht als Fichte selbst in seiner ersten Periode es tat.

5) R. Ph. § 2. 6) R. Ph. S. 31—33, bes. S. 33 Anm. 5.

Menschheit: das Menschengeschlecht sucht, durch Verwirklichung der vollkommenen menschlichen Gemeinschaft und des absoluten Staates sich zu einem einzigen großen Ich[7]) zu verbinden, das dann in der unumschränkten Beherrschung der Natur seine Ichheit sich gewinnt. Der Prozeß, in dem dies geschieht, heißt aber gewöhnlich Geschichte.

Fichte will also die Geschichte als ein unentbehrliches Glied im Systeme der Vernunft begreifen. Er hat erkannt, daß das System der Vernunft sich nicht vollenden kann, ohne die Geschichte in sich einzubeziehen. Das ist einer der allerursprünglichsten und zugleich allerwirksamsten Gedanken Fichtes. Auch hier erweist sich Fichte wieder als der große Anreger und Bahnbrecher[8]).

b) Durch die Art, in der Fichte die philosophische Eingliederung der Geschichte in das System vollzieht, sind nun aber bestimmte Aussagen über das Wesen der Geschichte unmittelbar gegeben. Zunächst die, daß der Geschichtsprozeß ein in sich geschlossenes „Ganzes" ist. Daher ist ein Ereignis nach Fichte nur dann als geschichtliches verstanden, wenn es als ein bedeutungsvolles Moment in diesem Ganzen erkannt ist[9]). Es steht nicht im Widerspruch zu diesem Gedanken, daß Fichte bis zum Jahre 1799 den Geschichtsprozeß einen unendlichen heißt und erst in der Bestimmung des Menschen seine Endlichkeit herausstellt[10]). Ein Eingeschlossensein in zeitliche Grenzen kann dem Geschichtsprozeß den Charakter eines Ganzen weder geben noch nehmen. Ein Ganzes ist die Geschichte, weil sie sich als eine ideell geschlossene Einheit darstellt, d. h. weil sie sich als ein Werden, das in der Entwicklung zu einem einheitlichen bestimmten Ziele steht, begreifen läßt. Ob diesem Ziele gegenüber ein wirkliches Erreichen oder eine bloße Annäherung stattfindet, ist dabei gleichgiltig. Nur dies, daß die Annäherung stetig sei und ein eigentlicher Rückschritt nicht stattfinde, ist notwendig, und das ist denn auch die nie erschütterte Ueberzeugung Fichtes[11]).

Doch damit sind wir hinübergeglitten zu einer zweiten Aussage, die Fichte über das Wesen der Geschichte tut. Die Geschichte ist nicht Wieder-

7) S. z. B. 6, 310. 2, 277 M. I, 238 III, 373.

8) Medicus, J. G. Fichte 1905, S. 267 nennt Fichte den „Bahnbrecher einer die Geschichte verstehenden Philosophie".

9) 8, 52 M. III, 698.

10) Beide Aussagen sind nicht unverträglich, sofern bei der ersten wahrscheinlich an die Fortsetzung der Geschichte auf überirdischen Schauplätzen gedacht ist, in der Bestimmung des Menschen aber die Erdgeschichte gemeint ist. Freilich ist hier bis 1799 vieles durchaus ungeklärt.

11) Eine Stelle wie 6, 102 sagt nur die Unendlichkeit des Prozesses aus und schließt die Annäherung nicht aus (anders v. Sydow, Der Gedanke des Idealreichs, Leipzig 1914 S. 51). Fichte sagt ausdrücklich: die Menschheit „soll, sie wird, sie muß diesem Ziele immer näherkommen". Auch die von Fester (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890, S. 119) angezogene dunkle Anmerkung 6, 67 beweist nichts angesichts der klaren Aeußerung 6, 89 und dem von Fester selbst S. 121 Gesagten.

holung des Alten, schon Dagewesenen, sie ist ständiges Werden eines Neuen. Wir würden sagen: sie ist Entwicklung. Fichte gebraucht diesen Ausdruck, in der Periode, die wir augenblicklich darstellen, kaum [12]). Er redet lieber von dem Fortgange, der Vervollkommnung, der Veredelung, der Verbesserung des Menschengeschlechtes [13]). Die unendliche „Perfektibilität" der Menschheit ist einer seiner ethischen Glaubensartikel [14]). Der absolute Gegensatz gegen eine Geschichtsphilosophie, nach der „nichts Neues unter der Sonne geschieht", sondern die Geschichte bloß ein ewig sich wiederholender „Zirkeltanz" ist, wie ihn Fichte z. B. 1808 festgestellt hat [15]), ist also einer der ältesten Gedanken Fichtes und wird auch in der späteren Zeit nicht ausgesprochen, ohne daß die alte Redewendung von der Perfektibilität durchklingt [16]).

Noch eine dritte Aussage ist mit der allgemeinen systematischen Eingliederung der Geschichte ohne weiteres gegeben: der Geschichtsprozeß ist in seinen allgemeinsten Grundzügen a priori konstruierbar. Das ist im Grunde selbstverständlich, wenn als bewegendes Prinzip der Geschichte erkannt ist das Ich, das die seinem ursprünglichen Wesen entsprechende Tätigkeit gegenüber dem Anstoß schrittweise wiederherstellt, und ist dazu von Fichte mit dürren Worten ausgesprochen [17]). Es ist ein „Plan", nach dem die Menschheit vorwärts geht [18]).

c) Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Fichtes Sätze zum gemeinsamen Programm der gesamten idealistischen Geschichtsphilosophie geworden sind. Vieles, was meist als spezifisch hegelsch gilt, ist hier bereits deutlich erkannt und ausgesprochen. Dennoch leuchtet schon aus dem Bisherigen derjenige Punkt hervor, an dem sich Fichte, und nicht eben zu seinem Vorteil, von Hegel unterscheidet [19]).

---

12) In der späteren Periode findet sich der Ausdruck, aber nicht zur Bezeichnung des Geschichtsprozesses.

13) 6, 328. 310. 326. 292. 332. 4, 365. M. I, 256. 238. 254. 220. 260. II, 758.

14) 1, 66. 4, 240. M. I, 195; II, 634.

15) 7, 367 f. M. V, 478 f. S. auch 11, 155. M. V, 639 und beachte, daß die Anwendung des Wortes von der Sonne, unter der nichts Neues geschieht, von Hegel im gleichen Zusammenhange wiederholt worden ist.

16) 7, 374. M. V, 485.

17) 6, 327. 306. M. I, 255. 234. Die Frage nach der Begrenzung des Apriorischen durch die Zufälligkeit der Erfahrung wird uns noch beschäftigen.

18) Z. B. 6, 292. 345. 333. M. I, 220. 273. 261. Wenn Fichte von diesem „Plane" und der uns „anvertrauten" Aufgabe spricht, so klingt immer etwas Religiöses mit hinein. „Vorsehung" ist ein in dieser Verbindung Fichte recht geläufiges Wort, z. B. 6, 339. M. I, 267. Vgl. R. Ph. S. 60—63, die dort aufgestellte These bestätigt sich hier. In der Bestimmung des Menschen ist dann Plan oder Weltplan zum ausgesprochen religiös gefärbten Begriff geworden (s. z. B. 2, 307. 310. M. III, 403. 406), was mit dem R. Ph. S. 70 Gesagten zusammenhängt.

19) und seine Geschichtsphilosophie als der kantischen verwandt erscheinen läßt, Was Medicus I, CLIX über Fichtes Geschichtsphilosophie von 1804 ausgeführt hat.

Fichtes Verständnis des geschichtlichen Werdens ist völlig bedingt durch den Perfektibilitätsgedanken. Dadurch entsteht eine eigentümlich unlebendige Anschauung der Geschichte. Die Geschichte wird zu einem gleichmäßigen Vorwärtsrücken auf einer geraden Linie. Die einzelnen Momente im Geschichtsprozeß gleichen Sprossen einer unendlichen Leiter. Fichte redet deshalb gern von „Stufen" des Geschichtsprozesses[20]), und der Begriff der Stufe in diesem Sinne schließt den Begriff der Wende aus[21]): Stufe bedeutet Grad der Vervollkommnung.

Damit ist natürlich eine Konstruktion der Geschichte in dem Sinne, daß die lebendige Dialektik eines mannigfach in sich verschlungenen Werdens aufgewiesen würde, unmöglich gemacht[22]). Nur zweierlei ist im Grunde an der Geschichte begreiflich. Erstens der ihr vorausgegebene Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich in der eigentümlichen Gestalt, die dieser Widerspruch für das Ich angenommen hat. So konstruiert Fichte die Vielheit der Iche, und ihre gemeinschaftliche Sphäre, die Sinnenwelt. Zweitens die der Geschichte als Ziel gesetzte Harmonie zwischen Ich und Nicht-Ich in derjenigen näheren Bestimmtheit, die der Gestalt des Widerspruchs entspricht. So konstruiert Fichte die in sich vereinigte, die Natur beherrschende Gemeinde. Beide Momente, die absolute Antithesis wie die absolute Synthesis, liegen aber genau betrachtet jenseits der Geschichte — jene vor ihrem Anfang, diese nach ihrem Ende. Die Geschichte selbst ist nichts als der zwischen beiden schwebende Uebergang, so unfaßbar und unbestimmbar wie jeder Uebergang. Fichtes Spekulation betrachtet also die Geschichte lediglich von außen und ist noch nicht hineingegangen in den Geschichtsprozeß selbst.

Darum kann Fichte über keine bestimmte historische Erscheinung eine andere philosophische Aussage tun als die, daß sie nicht mehr den Naturzustand und noch nicht den Idealzustand darstelle. Ueber diesen Gedanken einer abstrakten, unbestimmten Mitte ist er nirgends hinausgekommen. Ueber den geschichtlich wirklichen Staat z. B. weiß er als Philosoph[23]) nur zu sagen, daß er ein Notstaat sei, als Notstaat dem staatenlosen Urzustand vorzuziehen, als Notstaat doch erst auf dem Wege der Annähe-

---

gilt nicht für die ursprüngliche Fassung. Für Kant s. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 1—6.

20) 6, 327. 333. 307. M. I 255. 261. 235. Ferner 1, 414.

21) Diese Auffassung des Geschichtsprozesses ist maßgebend auch noch in den Briefen an Constant El. II, 10. Nur in der Bestimmung des Menschen klingt schon einmal der Gedanke der Wende an. 2, 273. M. III 369.

22) Neben dem Vervollkommnungsgedanken bleibt ja nur noch der Gedanke der quantitativen Ausdehnung des an einem Punkt Erreichten über die ganze Menschheit. S. 2, 272. M. III, 368. — Die dritte Aussage (oben S. 5) bleibt also Programm.

23) Als Empiriker hat Fichte einen sehr scharfen Blick gehabt für die Eigenart der europäischen Staatengeschichte. S. das zweite Buch des geschlossenen Handelsstaates. 3, 448 ff. M. III, 478 ff.

rung an den vom Philosophen konstruierten Vernunftstaat[24]). Sehr charakteristisch für Fichtes Anschauungsweise ist es auch, daß er der Gegenwart gern gegenüberstellt einerseits die Tiefen der Unkultur des Wilden, andererseits die fernsten Höhen der Kultur, das „goldene Zeitalter" als Ziel der Geschichte[25]).

d) Weil also für Fichte die Idee des geschichtlichen Werdens noch eingeschnürt ist in den Panzer des abstrakten Perfektibilitätsgedankens, deshalb ist er unfähig, die Geschichte als lebendigen dialektischen Prozeß zu begreifen. Das hat seine Bedeutung für die Beurteilung der gesamten ersten W.L.. Denn der Perfektibilitätsgedanke ist nicht etwa lediglich durch die zufälligen dem System gegenüber fremden Bildungseinflüsse der Zeit[26]) in Fichtes Geschichtsphilosophie herrschend geworden. Er ist vielmehr lediglich die notwendige Folge dessen, daß Fichte das geschichtliche Werden mit dem „unendlichen Streben" der W.L. in eins gesetzt hat. Die Mängel der Geschichtsphilosophie weisen also hin auf einen Mangel des Systems.

Es handelt sich hier im tiefsten Grunde darum, daß die erste W.L. nichts weiß von einem irrationalen individuellen Vernunftgehalt. Die im Organismus jener ewigen Formen[27]) sich wissende reine lautere Selbstgewißheit der Vernunft ist ein gegen das Besondere sprödes Allgemeines. Das Besondere, an dem sie wirklich ist, ist ihr nicht Geist, es ist ihr lediglich ein Ausdruck des unbegreiflichen Widerspruches, den es im unendlichen Prozesse aufzuheben gilt. Das Irrationale ist, so sehr es auch als Bedingung der Vernunft erkannt ist[28]), das des Vernunftgehaltes Bare.

In dieser Eigenart liegt nun gewiß auch eine Stärke. Spekulation einerseits, Erfahrung, Leben andrerseits, treten reinlich auseinander. Fichtes Philosophie hat es stets gewußt, daß der Spekulation eine Grenze gesetzt ist in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Erfahrung[29]). Sie hat gegen die

24) 4, 236—41. 356—61. M. II, 630—35. 750—55.

25) S. z. B. 1, 415 und 6, 342 f. M. I, 270 f.

26) Sie machen sich geltend nicht allein in dem Wort Perfektibilität. Auch Richtung und Ziel des Vervollkommnungsprozesses hat Fichte ihnen entnommen. Denn in dem schrittweisen Uebergang zur Vernunftherrschaft fand ja schon die Aufklärung das Thema der Geschichte. Mithin erscheint die erste W.L. für den, der es durchschaut, wie ganz sie auf diese Fassung der Geschichte hin angelegt ist, als der Versuch der deutschen Aufklärung, sich nach ihrem tiefsten Gehalte philosophisch zu verstehen. Es ist nicht zuviel gesagt, daß die W.L ebenso stark in Lessing wurzele wie in Kant.

27) S. oben S. 3 bei Anm. 4. 28) R. Ph. S. 20 f.

29) Fichtes Stellung zur Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt ist charakterisiert durch den Gedanken einer Deduktion der Undeduzierbarkeit. Es läßt sich a priori deduzieren, daß das Ich das es hemmende Nicht-Ich als Gegenbild seiner Freiheit, und d. h. als eine im einzelnen nur durch die wirkliche Erfahrung erkennbare zufällige Mannigfaltigkeit, setzt (s. 4, 67 f. M. II, 461 f., für später dann 2, 104. M. IV, 101). Daß die Sinnenwelt, sofern sie eine vom Ich gesetzte ist, a priori heißt, bedeutet also nicht, daß sie in allen Teilen a priori deduzier-

die Erfahrung beiseite schiebende spekulative Naturphilosophie so harte Worte gefunden, wie nur irgend ein Naturwissenschaftler von heut[30]). Im letzten Grunde aber ist das Haltmachen vor dem Einzelnen, Besonderen bei Fichte nur ein sehr zweifelhafter Achtungsbeweis. Der Philosophie geht dadurch, daß das Konkrete und Individuelle nur dem Leben zugänglich ist, eigentlich nichts verloren. Denn das nur erlebbare Konkrete erscheint nicht als irrationaler Vernunftgehalt, sondern als ziemlich belangloses Paradigma des Allgemeinen[31]). Darum konnte auch die Geschichtsphilosophie nichts sein als ein Begreifen des allgemeinen, abstrakten Wesens der Geschichte und in den einzelnen geschichtlichen Momenten nichts sehen als einen Beleg, an dem sich dies Begreifen als richtig bewährt[32]).

II. Die Gefährdung des Geschichtsbegriffes durch die Moral.

a) Das Verhältnis des geschichtsphilosophischen Schemas zur Wirklichkeit der Geschichte ist aber noch durch eine ganz andere Schwierigkeit gedrückt als die bisher besprochene ist. Es erhebt sich das ernste Bedenken, ob nicht das wirkliche Geschehen das geschichtsphilosophische Schema einfach als unwahres Gebilde verneint. Ist die Geschichte der Menschheit wirklich jener stetige Vervollkommnungsprozeß, als den die Spekulation sie faßt?

Die Prinzipien des Systems selbst legen diese Frage nahe. Diejenige Erscheinung, in der das unendliche Streben Gestalt gewinnt, ist der sittliche Wille. Der Geschichtsprozeß stellt sich somit nicht als Notwendigkeit dar, sondern als Tat der Freiheit. Jedes einzelne Ich kann in naturhafter tatenloser Trägheit beim gegebenen Zustande verharren, kann sogar, wenn es zufällig an einflußreicher Stelle steht, die Tätigkeit der Edleren, in denen die Geschichte vorwärts drängt, lahmlegen[1]). Es läßt sich z. B. eine Gestalt des Notstaates denken, in der der Fortschritt zum Vernunftstaat unmöglich gemacht und die Revolution die einzige Hoffnung ist[2]). Es läßt sich sogar denken, daß in einem Volke und Staate der Wille zum Endziele hin bei allen verloschen ist[3].

bar sei. Da die W.L. hier immer noch mißverstanden wird, mache ich auf die unzweideutig klare Stelle der Hallenser Handschrift p. 271 aufmerksam, wo Fichte zwischen „a priori im weiteren Sinne" und „a priori im engeren Sinne" unterscheidet.

30) 7, 116 ff. M. IV, 510 ff. Ferner 8, 142.

31) Dies Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner sittlichen Ausprägung ist R. Ph. S. 28—31 dargestellt als Synthesis zwischen allgemeinem Sittengesetz und individuellem Gewissensspruch. R. Ph. S. 67—71 ist dann gezeigt, wie gerade auch aus den besonderen Motiven dieser sittlichen Ausprägung heraus die Wendung zu einer Metaphysik des Irrationalen erfolgte.

32) Vgl. 3, 391 M. III, 421: Historie = Tatsachensammlung.

1) S. z. B. 6, 319. 328 f. 345 f. M. I 247. 256 f. 273 f.

2) 4, 360 f. M. II, 754 f.

3) Die muhammedanischen Völker 4, 243 M. II, 637.

All das sind aber nun nicht bloß abstrakte Möglichkeiten. Fichtes hochfliegender sittlicher Idealismus hat von der Mehrheit der Menschen immer sehr gering gedacht[4]). Das Müde- und Stumpfwerden im ohnmächtigen Kampfe gegen den Widerstand der Welt hat ihm immer als die ernsteste der Gefahren, die dem Edleren drohen, gegolten[5]). Feine Gedanken über den Erfolg des Mißerfolgs hat er in solchem Zusammenhange erzeugt[6]).

Entsprechend dieser praktischen Wendung des Problems ist auch die Auflösung, die Fichte gibt, wesentlich eine praktische. Der sittliche Wille, der das Ziel sich zu eigen macht, findet auch trotz allen scheinbaren Widerspruchs der Erfahrung den Mut, an den Fortgang der Menschheit zu diesem Ziele hin zu glauben. Solch Glaube ist Pflicht[7]).

Innerlich möglich indessen ist dieser Appell an den Willen schließlich deshalb, weil auch die unbefangene, nüchterne Erwägung die Nichtigkeit alles Widerstandes gegen das werdende Gute erkennen muß. Zweierlei ist da für Fichte wichtig. *Einmal* die negative Fassung des Bösen. Das Böse ist Trägheit, Stillstand. Das einzige, das aller Widerstand zu bewirken vermag, ist also Verlangsamung des Prozesses[8]). Und dadurch wird wichtig das *zweite*, die Erinnerung an die Unendlichkeit der Zeit. „Was ist die Zeit?" fragt Fichte gerne. Die Zeit ist nichts, und wenn nur Zeit verloren geht, geht nichts verloren. Es stehen ja so viel „Millionen von Millionen Jahren" zur Verfügung, als wir nur haben wollen. Fichte ist da sehr freigebig[9]).

Wenn wir den Gedanken, der dieser ganzen Anschauung zugrunde liegt, ganz scharf fassen, so können wir sagen: Fichte macht einen Unterschied zwischen zeitlichem Geschehen und Geschichte. Nicht alles, was die Menschen tun und treiben, gehört zum Geschichtsprozeß. Vieles gehört in den ewig sich wiederholenden Kreislauf der Natur[10]). Es ist nicht undenk-

4) 6, 339 f. M. I 267 f. (1794). — 4, 201. M. II, 595 (1798). — 2, 97 M. IV, 97 (1801): „Von der unmittelbaren Wirklichkeit kann man . . . oft nicht schlecht genug denken. So niedrig man oft ihr Bild nimmt, so übertrifft es doch die Erfahrung." — 6, 407. M. V, 62 (1805): „Wohl alle Männer, welche auf ihr Zeitalter kräftig gewirkt, dürften ihre Laufbahn mit dem inneren Geständnis beschlossen haben, daß sie in ihren Rechnungen auf das Zeitalter sich immer verrechnet, indem sie dasselbe nie für so verkehrt und blödsinnig genommen, als es sich hinterher doch gefunden, und daß, indem sie die Eine Schiefheit desselben richtig berechnet und ihr ausgewichen, auf der anderen Seite eine andere, nicht vorhergesehene, sich offenbaret." Ob Fichte bei den letzten Worten nicht auch an Lessings Schicksal gedacht?

5) S. z. B. die Schlußvorlesung über die Bestimmung des Gelehrten 1794: Jenaisches Fichtebüchlein S. 69 f. — Auch Briefe an Constant El. II, 59 f.

6) Jen. Fichtebüchlein S. 69 f., auch 6, 307 f. M. I, 235 f.

7) 6, 345 f. 4, 240 f. 2, 260. M. I, 273 f., II, 634 f., III, 361.

8) Aller scheinbare Rückschritt stellt sich immer heraus als einseitig isoliertes Moment an einem desto größeren Fortschritt: 2, 272. M. III, 368.

9) I, 415 und 6, 311. 306. M. I, 239. 234.

10) 6, 292. M. I 220. Dieser Gedanke zieht sich dann durch Fichtes ganze

bar, daß ganze Zeiten unverzeichnet bleiben in den Büchern der Geschichte.

b) Die Möglichkeit, daß sich einzelne oder viele dem Fortgange nicht nur zeitweilig, sondern für alle Zeit verschließen, ist in dieser Lösung nicht berücksichtigt. Der Schein, als ob die Scheidung von Geschehen und Geschichte den Vervollkommnungsgedanken wiederherstelle, trügt also. Das Böse ist nicht ernst genug genommen.

Es gilt noch in einem anderen, tieferen Sinn, daß das Böse bei dieser Scheidung nicht ernst genug genommen ist. Wie man auch die Fassung des Bösen als Trägheit ethisch beurteilen möge, innerhalb einer Geschichtsphilosophie ist diese Fassung mit den Tatsachen im Widerspruche. Das Böse ist da so wenig Trägheit, daß es vielmehr als höchst lebendiger und wirksamer Faktor sich erweist[11]). Ein Begreifen der Geschichte ist nicht möglich ohne den Gedanken einer objektiven, alles Geschehen durchwaltenden Vernunft. Die Lehre von der List der Vernunft[12]) oder, was in unserem Zusammenhang das Gleiche ist, der christliche Gedanke, daß Gott gerade auch durch den Willen des Bösen hindurch seine Zwecke wirkt, ist geschichtsphilosophisch unentbehrlich.

Es ist wieder tief in der Eigenart des Systems begründet, daß Fichte sich zu diesem Gedanken nicht verstehen mag und statt dessen aller Erfahrung zum Trotz eine moralische Weltordnung behauptet[13]). Diesmal in

---

Geschichtsphilosophie hindurch. Für 1813 s. 4, 582. M. VI, 608 und W. Herbst, J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie (Erl. Diss. 1913) S. 45 f. Die Terminologie (Geschehen, Geschichte) habe ich entlehnt von Windelband (Präludien 5. Auflage 1915 I 266).

11) Eine Ahnung dessen, nur nicht systematisch eingearbeitet, 4, 190 f. M. II, 584.

12) Hegel, Werke IX 32 (1. Aufl.).

13) Fichtes ursprünglicher Begriff der moralischen Weltordnung besagt, daß nur das subjektiv Moralische, dies aber gewiß, Potenz des geschichtlichen Geschehens sei, und ist durch die Erfahrung widerlegbar. S. R. Ph. S. 73 f. Der Zusammenhang der moralischen Weltordnung mit dem Perfektibilitätsgedanken wird sehr deutlich, wenn man etwa 4, 240 f. M. II, 634 f. mit 5, 357. M. III, 221 vergleicht. Auch aus den 1914 wiedergefundnen religionsphilosophischen Bruchstücken (Ausgabe von Büchsel, J. G. Fichte, Ideen über Gott und Unsterblichkeit, Leipzig, Meiners 1914) kann man diesen Zusammenhang sich klar machen. — Ueber diese Bruchstücke habe ich Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik Bd. 163 S. 17 ff. gehandelt. Zu der dort u. a. von mir versuchten Datierung (W.S. 95/96, im Notfall auch eins der beiden folgenden Semester) trage ich eine Ergänzung nach. Fichte könnte am Ende schon im W.S. 94 95, für das die Ankündigung nicht mehr vorhanden ist, die Platnervorlesung gehalten haben. So lange diese Möglichkeit nicht widerlegt ist, muß auch das Ende dieses W.S. als nicht ganz unmögliche Entstehungszeit im Auge behalten werden. Ich mache den Leser meines Aufsatzes darauf aufmerksam, daß H. Scholz auf die mir durch seinen Angriff auf meine Person abgedrungene Verteidigung a. O. S. 23) geantwortet hat (Kantstudien XXII S. 395 ff.), so daß nun jeder vergleichen kann. Ich schließe die Akten des persönlichen Handels. Dagegen halte ich es für notwendig, hier einige gröbere sachliche Unrichtigkeiten zu notieren, durch die

dem Moralismus[14]) des Systems, darin, daß es den Geist nur als lebendige Gesinnung und Ueberzeugung des Subjekts kennt. Dieser Gegensatz einer subjektiven Vernunft gegen eine objektive steht in deutlicher Parallele mit dem der Allgemeinvernunft gegen den irrational-individuellen Vernunftgehalt[15]).

c) Auch an einem anderen Punkte zeigt es sich, daß das Interesse an der sittlichen Gesinnung des einzelnen Ich mit den Forderungen der Geschichtsphilosophie in Spannung steht. Der Vervollkommnungsgedanke ist nur dann ein geschichtlicher, wenn die Vervollkommnung des Ganzen — der Gemeinschaft, oder, wie Fichte lieber sagt, des Geschlechtes — gemeint ist. Ganz entschieden steht auch bei Fichte diese Fassung des Begriffs im Vordergrunde. Aber unausgeglichen mit ihr macht sich, besonders stark in den allerersten Jahren, eine individualistische Fassung geltend. Vervollkommnung ist Vervollkommnung jedes einzelnen Ich. Jeder einzelne, der Menschenantlitz trägt, jeder, der Ich sagen kann, wird im Laufe der Zeiten emporgehoben werden zur höchsten Stufe. Und kennen wir ihn in diesem Leben auch nur als barbarischen Feuerländer, es kommt ein Augenblick, in dem er uns einholt und geistige Gemeinschaft zwischen uns und ihm möglich ist[16]).

Voraussetzung ist natürlich die Unsterblichkeit. Alles Nähere bleibt undeutlich. Deutlich ist nur, daß die ganze Anschauung mit dem geschichtlichen Vervollkommnungsgedanken schwer verträglich ist. Zunächst ist das leitende Interesse verschoben: der Geschichtsprozeß verliert seine Selbstzwecklichkeit und hat nur noch als Mutterboden der individuellen Prozesse seine Bedeutung. Sodann aber ist fraglich, wie weit er selbst als solch Mutterboden gelten kann: Unsterblichkeit heißt doch nicht Neugeburt in dieser Welt, kann das gerade in der W.L. nicht heißen, die die Einheit der Persönlichkeit lediglich in der Einheit der alle Lebensmomente umfassenden Selbstbesinnung findet. So erklärt sich, daß diese Gedanken in Fichtes Philosophie zunächst keine sehr große Rolle spielen[17]).

Scholz' Aufsatz über die Bruchstücke (Kantstudien XXII S. 393—425) Verwirrung stiften könnte: 1. Fichte hat die angebliche „Sommervorlesung" über Platner regelmäßig auch im Winter gehalten. Scholz hat Büchsel mißverstanden und die als Anhang meines Aufsatzes abgedruckten Vorlesungsankündigungen ignoriert. 2. Die wichtige Stelle 1, 23. M. 1, 151, die ich in meinem Buch übersehen und erst in meinem Aufsatze nachgebracht haben soll, ist R. Ph. S. 43 Anm. 4 zitiert und im Haupttext inhaltlich wiedergegeben (Z. 24 ff.). 3. Unter Vernunftzweck versteht Fichte nicht, wie Scholz will, die sittliche Tat, sondern die Verwirklichung des Ich als Idee. 4. Die Seligkeit, von der die Appellation redet, ist von Scholz mißdeutet; leider habe ich zur Auflösung des Knotens hier nicht den Raum.

14) R. Ph. S. 39.

15) S. oben S. 7. Der Parallelismus ist nicht unbedingt. Denn auch von der These aus, daß Vernunft sittliche Gesinnung sei, kommt man zur Forderung eines irrationalen Vernunftgehaltes — vermittelst des Gemeinschaftsgedankens, s. oben S. 8 Anm. 31.

16) 1, 415 f. und 6, 311, M. 1. 239. 17) R. Ph. S. 71 f.

Damit stößt Fichte auch hier wiederum auf eins der schwierigsten geschichtsphilosophischen Probleme, ein Problem, das Schleiermacher z. B. als unlösbare Antinomie empfunden hat[18]), auf die Forderung, den geschichtsphilosophischen Gedanken der Vollendung der Gemeinschaft mit dem ethischen der Vollendung des einzelnen auszugleichen.

Die Geschichtsphilosophie der werdenden W.L. darf nicht geschätzt werden nach ihren positiven Aufstellungen und Lösungen, da bietet sie nicht gar zu viel, das dauernden Wert hätte. Sie muß geschätzt werden nach den Aufgaben, die sie stellt, nach den Problemen, die sie aufdeckt.

§ 2.

Das Christentum[1]).

I. Das Christentum als Vernunftreligion.

a) Zu den reinen Vernunftformen, die die W.L. als Glieder im Organismus des seiner selbst gewissen Wissens deduziert[2]), gehört die Religion.

Als solche reine Vernunftform ist die Religion *erstens* ein ewig Gleiches, das nicht teilhat an der *Mannigfaltigkeit* der geschichtlichen Wirklichkeit. „Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es gibt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter; es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre: dasjenige in ihrem Begriffe (nicht etwa in dem Begriffe vom Begriffe)[3]), worüber sie streiten, — darüber haben notwendig *alle* Unrecht, eben darum weil sie darüber streiten können."[4])

Zweitens ist die Religion als Vernunftform außer jedem Verhältnis zum geschichtlichen *Werden*. Sie ist ein unteilbares Ganzes, entweder

18) Glaubenslehre 2. Aufl. § 159 (1. Aufl. § 175). Vgl. auch Lotze, Mikrokosmos III. Bd. (1864) S. 36 ff.

1) Am meisten Stoff bieten Sittenlehre 1798, Appellation, Rückerinnerungen, Briefe an Constant.

2) S. oben S. 3.

3) Begriff von Gott = ursprüngliche Aussage des naiven Menschen über Gott. Begriff vom Begriffe von Gott = theologische oder religionsphilosophische Aussage über Gott.

4) 5, 348. M. III, 212. Ebenso: Brief an Jensen (Jena, 3. Mai 1799), abgedruckt in: „Aus Fichtes Leben, Briefe und Mitteilungen zu einer künftigen Sammlung von Fichtes Briefwechsel", von H. Schulz, Berlin 1918, S. 28. „Nur der Gott *aller* Vernunft ist der wahre Gott."

in ursprünglicher Reinheit da oder überhaupt nicht da. Ein allmähliches Werden der Religion zur Vollkommenheit ist nicht denkbar. Jeder, der sich durch freie Tat[5]) zur Ichheit erhoben hat, steht in dem reinen religiösen Glauben. Darum ist auch der Eine religiöse Glaube an jedem Punkte der Geschichte gleich möglich. „Vom Anfange der Welt an" hat die wahre Religion „in den Herzen aller gutgesinnten Menschen gewohnt"[6]).

Wir dürfen nach dem allen von einer „Vernunftreligion" reden. Ihrem Grundwesen nach ist sie, wie die W.L. des näheren entwickelt, Glaube des sittlichen Menschen an eine moralische Weltordnung (R. Ph. § 5).

b) Der Charakter der geschichtslosen Allgemeinheit, der dieser Vernunftreligion aufgeprägt ist, erhellt am besten aus der Art, wie Fichte ihren einzigen Widerpart konstruiert.

Nicht in allen Individuen, nur in denen, die sich zur Ichheit erhoben haben, nur in den sittlichen, ist die Vernunftreligion lebendig. Der Unsittliche bleibt nun aber nicht schlechtweg ohne Religion. Er spricht, genau wie der Sittliche, seine innerste Gesinnung aus in einem Gottesbegriffe, d. h. in einem Glauben an eine Weltordnung bestimmter Art. Das ist die Religion des Eudämonismus, die in der Appellation als Götzendienst gegeißelt wird[7]). Der wahren Religion tritt die falsche gegenüber.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Unterscheidung rein ethisch bleibt. Sie besagt lediglich ein Anteilnehmen der Religion an dem Gegensatze von sittlich und unsittlich. Daher es auch keine selbständige Entscheidung des Willens zwischen wahrer und falscher Religion gibt. Es gibt allein eine Entscheidung auf ethischem Gebiet, die dann die entsprechende religiöse von selbst nach sich zieht[8]).

Das spricht eine deutliche Sprache. Der Gegensatz zwischen wahrer und falscher Religion ist ein zeitloser, und hat nichts zu tun mit der Verschiedenheit geschichtlicher Religionen.

c) Gleichwohl ist Fichtes Vernunftreligion kein abstraktes Gebilde, das von der philosophischen Reflexion erzeugt worden, und nun erst künstlich an die Menschen gebracht werden müßte. Die Philosophie erzeugt das Leben nicht, sie findet es vielmehr vor und hat lediglich die Aufgabe, es zu begreifen[9]). Das gilt auch für das Verhältnis der Philosophie zur Religion. Die Religion ist unmittelbar, vor aller Philosophie und ohne alle Philosophie, als ursprüngliche Gewißheit in jedem Sittlichen lebendig.

5) S. oben S. 3 Anm. 2. 6) 5, 385. M. III. 249.

7) 5, 217 ff. M. III, 177 ff. Auch Atheismus kann Fichte sie nennen; weil der Gott des Eudämonismus bloß ein Götze ist, hat die falsche Religion im strengen Sinne eben keinen Gott.

8) Das ist der stärkste Beweis für die Behauptung R. Ph. S. 57 f., daß in der unteilbaren Einheit, in die Fichte Religion und Sittlichkeit setzt, die Sittlichkeit der maßgebende Exponent sei.

9) S z. B. 5, 343 f. M. III, 207 f.

Wie soll man sich aber die ewig gleiche und ewig fertige Vernunftreligion als wirklich denken in der Mannigfaltigkeit und dem Werden der Geschichte? Die Parallele mit der sittlichen Gesinnung gibt Antwort auf diese schwierige Frage. Die sittliche Gesinnung ist in allen Sittlichen gleich und vollendet — Gehorsam gegen die Pflicht um der Pflicht willen —, und hat doch eine der Mannigfaltigkeit und dem Werden unterworfene Erscheinungsweise. Sie spricht sich ja in dem einzelnen nicht aus mit den Worten und Begriffen der philosophischen Abstraktion, sie spricht sich aus in den sinnlichen Denkformen des unphilosophischen gemeinen Bewußtseins. Und ferner, sie ist nicht da als allgemeines Bewußtsein eines Sittengesetzes, von Pflichten überhaupt, sie ist da als Bewußtsein der besonderen aufgegebenen Pflichten[10]). Jene sinnlichen Denkformen und diese besonderen Pflichten sind nun aber, jedes in seiner Art, Ausdruck der Stellung des einzelnen im Geschichtsprozesse.

All das ist nun ohne weiteres übertragbar auf den religiösen Glauben[11]). Nur daß hier — warum, wird noch deutlich werden — der Ton stärker auf die erste Seite fällt, auf die sinnliche Einkleidung philosophischer Gedanken. Die andere Seite, das Haften des Auges am individuellen Sonderfall, wird nicht vergessen, tritt aber doch zurück.

So kann der religiöse Glaube, unbeschadet seiner Gleichheit mit sich selbst und seiner Vollendung in sich selbst, eingehen in den geschichtlichen Prozeß. In diesem Verhältnis der Vernunftform zu dem Besonderen, an dem sie ist, spricht sich besonders deutlich aus, was Fichte eigentlich unter Vernunft versteht: die lebendige Gewißheit des überzeugten Subjekts[12]).

d) Nunmehr läßt sich einsehen, was Fichte meint, wenn er die Vernunftreligion wiederfindet im Christentum, und der Ueberzeugung, daß seine Religionsphilosophie und das Christentum im tiefsten Grunde übereinkämen, so starken Ausdruck gibt[13]). Sein Urteil sieht dabei durch dasjenige, was am Christentum historische Erscheinung ist, hindurch, und gilt dem wahren Wesen, für das die geschichtliche Gestalt nur Hülle ist. Die besondere Einkleidung, die die Vernunftreligion im Christentum gefunden hat, ist eine dem philosophischen Erkennen ebenso unzugängliche wie gleichgiltige Zufälligkeit: das Besondere entfällt dem philosophisch begriffenen Allgemeinen. So kann das Christentum auch nicht die einzige geschichtliche Verwirklichung

10) R. Ph. S. 26 f., 28 f. die näheren Nachweise.

11) Am schärfsten ist die unphilosophische Sinnlichkeit und Konkretheit des religiösen Bewußtseins herausgearbeitet in den Rückerinnerungen. Auch die Parallele mit der Sittlichkeit ist dort schon gezogen. Vgl. 5, 362. M. III, 226.

12) Oben S. 11 bei Anm. 14. Diesen Gesichtspunkt, daß Fichtes Philosophie Philosophie der lebendigen Ueberzeugung sei, unermüdlich hervorgehoben zu haben, ist das Verdienst von Medicus.

13) S. z. B. 5, 224. 228. M. III, 184. 188.

der Vernunftreligion sein, sondern nur ein Beispiel unter anderen[14]). „Mögen die Christen dies oder jenes eigne haben, was ich nicht untersuchen mag, so können sie doch sicher keinen eignen Gott haben.“[15]) Ebenso fern wie eine Anerkennung liegt Fichte aber eine Bekämpfung des Geschichtlichen am Christentum: es ist der Vernunft wesentlich, lebendig zu sein in geschichtlicher Gestalt.

II. Das Christentum als historische Erscheinung.

a) Eine allgemeinste Einsicht in Fichtes Stellung zum Historischen am Christentum ist durch die letzten Sätze schon gewonnen. Auch das ist unmittelbar deutlich, wie in dieser Stellung sich lediglich wiederholt die Doppelstellung der Fichteschen Spekulation zum Historischen überhaupt: das Geschichtliche wird als Substrat, an dem die Vernunft wirklich ist, bejaht, aber nur das Geschichtliche überhaupt, nicht ein bestimmtes Geschichtliches[1]).

Wir brauchen indes bei dieser Einsicht nicht stehen zu bleiben. Aus der näheren Bestimmung der Geschichte als eines Vervollkommnungsprozesses her ergibt sich ja noch eine andere Weise, das einzelne Geschichtliche einer doppelten Betrachtung zu unterwerfen: es ist zugleich schon überwundene und noch nicht überwundene Unvollkommenheit, zugleich schon gewordene und noch nicht gewordene Vollkommenheit[2]). Auch diese Seite der Geschichtsphilosophie kehrt nun wieder in Fichtes Stellung zum Historischen am Christentum.

b) Derjenige Begriff, in dem diese Anwendung sich ihren charakteristischen Ausdruck geschaffen hat, ist der des Notsymbols[3]).

Das Symbol überhaupt spricht die Grundüberzeugungen der Sittlichkeit und Religion — diese beiden lassen sich ja bei Fichte nicht trennen — aus als Glaubensbekenntnis der Gemeinde. Durch es werden die Menschen überhaupt erst zu einer Gemeinde zusammengeschlossen — gemeinsame Ueberzeugungen sind die Voraussetzung für alle geistige Gemeinschaft. Dies Sym-

14) S. das Zitat oben S. 13 vor Anm. 6.

15) Brief an Jensen v. 1799 (s. S. 12 Anm. 4). Besonders klar erkennbar schaut hier ein Ebenbürtiger über Fichtes Schulter. In Lessings Nathan III 1 sagt Recha: „Sein, sein Gott, für den er kämpft!? Wem eignet Gott? Was ist das für ein Gott, der einem Menschen eignet . . . .?“ Das Thema „Fichte und Lessing“ ist leider noch immer nicht bearbeitet, obwohl es eine der allerreizvollsten und wichtigsten Aufgaben der Fichteforschung darstellt (s. oben S. 7 Anm. 26). Ich erkläre mir dieses Versäumnis daraus, daß der auch die Nachwirkungen Lessings so hell beleuchtende Aufsatz Diltheys in „Das Erlebnis und die Dichtung“ Fichte seltsamerweise ignoriert. Um auf die Fruchtbarkeit des Themas hinzuweisen, werde ich aus dem mir zu Gebote stehenden reichen Material hier gelegentlich Zufallsbemerkungen mitteilen.

1) S. oben S. 7 f. 2) S. oben S. 6 bei Anm. 23.

3) 4, 241—45. 348. M. II, 635—39. 742.

bol nun muß seinem Wesen nach allen verständlich sein, nicht nur den wenigen philosophisch Gebildeten. Es stellt darum die gemeinsamen Ueberzeugungen dar in der Hülle sinnlicher Bilder. Es ist Notsymbol.

Die doppelte Betrachtung, der das Notsymbol unterliegt, bedarf kaum näherer Auseinandersetzung. Das über den Notstaat Gesagte läßt sich einfach übertragen. Das Bestehen einer geistigen Gemeinschaft zwischen den Menschen ist schon Verwirklichung einer Vernunftaufgabe. Darum findet das Symbol, wie auch die verwendeten Bilder im einzelnen sein mögen, das Ja, das jeder gewordenen Vollkommenheit gebührt. Aber die Menschen sind bestimmt zur Klarheit der reinen philosophischen Erkenntnis. Darum ist zu fordern eine allmähliche Läuterung des Symbols. Die sinnlichen Bilder sollen immer mehr durch weniger sinnliche ersetzt und so das Symbol der Reinheit des Begriffs angenähert werden. Dem Symbol gilt also auch in jedem Augenblick das Nein, das einer noch nicht überwundenen Unvollkommenheit gebührt.

c) Die sinnlichen Bilder, deren ein Symbol sich bedient, sind den Sitten und Gebräuchen des Volkes entlehnt, dem es dient. Das Symbol ist also national verschieden[4]). Das Christentum hat seine Bilder dem jüdischen Volke entnommen und ist das gemeinsame Symbol der europäischen Nationen — daher diese Nationen im Grunde nur eine einzige sind[5]).

Fichte hat nun wohl das Christentum nach seiner geschichtlichen Seite hin mehr geschätzt, als in dieser Betrachtung zum Ausdruck kommt. Er empfindet für die Bildersprache des Christentums eine gewisse Vorliebe und nennt das Christentum „die erhabenste und heiligste Lehre, die je unter Menschen kam“ [6]). Das erklärt sich daraus, daß er im Kampf gegen den Eudämonismus der Aufklärung die Bibel auf seiner Seite wissen durfte. Die biblischen Begriffe der Wiedergeburt und Selbstverleugnung z. B. atmen einen Geist, dem sich Fichte verwandt fühlte[7]). Gleichwohl hat er selbstverständlich die Kritik, die er am Notsymbol überhaupt übt, auch auf das Christentum ausgedehnt. Eine rein menschliche Bildung, die alle Besonderheiten und Beschränktheiten der geschichtlichen Zufälligkeit abstreift, bleibt ihm das letzte Ziel, das die Vernunft für die Gestaltung der individuellen Daseinsweise aufstellt[8]).

4) 4, 242. M. II, 636 f. 5) 3, 450. M. III, 480.

6) 5, 221. M. III, 181.

7) S. z. B. 5, 213. M. III, 173. Gerade auch für die asketisch klingenden Aeußerungen hat Fichte Verständnis, wie er denn für die Askese nicht grundsätzlich, aber pädagogisch etwas übrig gehabt hat. Der Gedanke, mit dem F. W. Foerster heute die Askese rechtfertigt — Ertüchtigung des Willens zu eigentlich sittlichen Zwecken durch seine Uebung an leichteren und an sich sittlich gleichgiltigen Aufgaben —, ist schon von Fichte ausgesprochen. S. z. B. 5, 130 f. M. I, 88 f.

8) Briefe an Constant El. II, 28 f., 18. Brief an Jensen 1799: „Nur der Gott aller Vernunft ist der wahre Gott. Mit meinem guten Bewußtsein werde ich an

d) Mit dem bisher dargestellten Gedankenkreis scheinen nicht zusammenzuhängen und zu einer tieferen Würdigung des Historischen zu führen die bekannten Ausführungen der Sittenlehre 1798 über die Religionsstifter.

Diese Ausführungen sind zweifelsohne angeregt durch die besondere Stellung Jesu im Christentum. Sie knüpfen an eine schwierige Frage an, auf die Fichtes Ethik gestoßen ist[9]. Wie läßt es sich begreiflich machen, daß die träge Sinnlichkeit sich zur sittlichen Freiheit erhebt? Es gibt nur eine Antwort: Menschen, die sich schon zur Freiheit erhoben haben, erregen als Urbilder sittlicher Hoheit den im sinnlichen Menschen schlummernden Trieb nach Achtung und Selbstachtung. Die Frage freilich, wie es in diesen Urbildern zur Tat der Erhebung ins Sittliche gekommen sei, darf nicht gestellt werden. Hier stehen wir vor dem Unbegreiflichen, dem Wunder eines absolut neuen Anfangs. Diese Urbilder findet Fichte nun wieder in den Religionsstiftern.

Das scheint ja ein neuer Gesichtspunkt. Und doch ordnen sich diese Gedanken ohne weiteres der bisher geübten Betrachtung unter. *Erstens, jene Religionsstifter wirken wesentlich durch die Schaffung des Symbols*[10], das dann in seinem Wirkungsbereich die Ahnung und das Bild vom Uebersinnlichen wachhält und weiterträgt. *Zweitens*, zu irgend welcher weiteren Würdigung des Historischen kommt es nicht. Keine urbildliche Person als solche kann mehr sein denn zufälliger Anlaß der Erhebung zu sittlichem Glauben und sittlicher Tat. Autoritätsglaube ist unmoralisch. Jeder „moralische Volkslehrer", der die Pflicht des guten Beispiels erfüllt und so das Symbol lebendig macht, wirkt durch seine Person das gleiche, was jene Urbilder außer der Schaffung des Symbols allein noch wirken dürfen[11].

So fügt sich die ganze Betrachtung in den bisher gestellten Rahmen ein. Immerhin hat sie ihre Bedeutung. Es steigt hier, freilich noch in der Verengung, die die subjektiv-moralische Fragestellung mit sich führt, ein

meinem Begriffe von Gott ebensowenig etwas Fichtisches dulden als etwas *Christliches* (in der Sektenbedeutung) noch Jüdisches noch Lavaterisches noch Fenelonsches."

9) S. zum folgenden R. Ph. S. 35—37. 49. Wir müssen hier notgedrungen in kurzer Zusammenfassung wiederholen.

10) Aus Briefe an Constant El. II, 28 am deutlichsten zu sehen. Doch auch 4, 205. 242. M. II, 599. 636 f. zugrunde liegend. An dieser Stelle erhellt sehr deutlich der Zusammenhang mit der Offenbarungskritik. Wesentlich Neues im Vergleich zu dem dort über die Religionsstifter Gesagten bietet die Sittenlehre kaum.

11) 4, 352. M. II, 746. *Der Autoritätsglaube gegenüber dem Volkslehrer scheint für Fichte sogar geringeren Bedenken zu unterliegen als der gegenüber dem Religionsstifter.* Das erklärt sich aus Fichtes Schätzung des unmittelbaren persönlichen Eindrucks als des Ueberzeugung schaffenden. Daß man auch von Personen der Vergangenheit einen lebendigen, willensbestimmenden Eindruck empfangen kann, als von unmittelbar gegenwärtigen, ist Fichte nicht bekannt gewesen.

Problem herauf, das für die Gestaltung der Geschichtsphilosophie Fichtes später wichtig geworden ist. *Ist es wirklich möglich, die Unvernunft zur Vernunft werden zu lassen, ohne die Vernunft schon vorauszusetzen?* Darf man den Geschichtsprozeß rein rational-teleologisch, als allmähliche Verwirklichung eines Vernunftzieles, konstruieren? Werden diese Fragen in dem gleichen Sinne beantwortet wie ihre besondere Anwendung auf die Erhebung des sinnlichen Subjekts zur Moral, so ist die ganze bisher von Fichte geübte Betrachtung der Geschichte unmöglich gemacht[12]).

12) Vgl. M. I, CLIX. Nur übersieht Medicus, daß Fichte in der Zeit der werdenden W.L. selbst Anhänger der teleologischen Betrachtung gewesen ist.

II. Kapitel.

Die Zeit der vollendeten Wissenschaftslehre.

§ 3.

Der Geschichtsbegriff.

Die Geschichtsphilosophie ist wohl das schwierigste Kapitel aus der späteren W.L.. Jedenfalls ist sie es für den, der aus der Fülle der Einzelheiten zum Wesenskern der Fichte'schen Anschauung durchzudringen sucht, der die Geschichtsphilosophie wirklich als Kapitel der W.L. aufzufassen unternimmt. Der Reichtum an Gesichtspunkten und Problemen ist zunächst geradezu verwirrend, und das Auge kann sich nicht leicht darüber Rechenschaft geben, ob die einzelnen Linien nur sinnlos quer übereinander laufen, oder zusammenlaufen in einem verborgenen Einheitspunkte. An keiner anderen Stelle erhebt sich so ernsthaft wie hier die Frage nach der inneren Geschlossenheit des Fichte'schen Denkens.

Da bedarf es eines scharfen Blickes für das Wesentliche, eines lebendigen Willens zur Systemeinheit. Viele Kleinzüge müssen unberücksichtigt bleiben, unbedeutende Verschiebungen des Gedankens tapfer an den Rand gedrängt werden. Die konkreten Schilderungen müssen in die ihnen zugrunde liegenden abstrakten Deduktionen zurückübersetzt werden[1]). Allen Fragen voran steht die nach dem Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der W.L..

Das erst heißt Fichte im Geiste Fichtes verstehen, die W.L. von der W.L. her durchdringen. Und der lebendige Wille zur Rundung des Systems verschleiert dem Auge nicht notwendig die Kanten und Ecken, die sich nicht runden lassen wollen. Er allein macht ja überhaupt die Festnagelung von unauflöslichen Widersprüchen zu einer wertvollen Erkenntnis.

Von Fichtes Schriften unserer Periode enthalten den meisten geschichtsphilosophischen Stoff die „Grundzüge" und die Staatslehre, danach die

1) Das gilt besonders von den vielen Einzelaussagen über die Zeitalter. Konkretes Schlinggewächs verdeckt dem Auge die kahlen Mauern des abstrakten Schemas, die das Ganze doch allein tragen.

Reden an die deutsche Nation und die Berliner Vorlesungen über den Gelehrten. Die Tatsachen des Bewußtseins 1813 und die W.L. 1812 sind wichtig für die Genesis der Geschichtsphilosophie aus der W.L.. Gerade die gehaltreichste aller dieser Schriften, die Staatslehre, will wegen ihrer erstaunlichen Formlosigkeit [2]) besonders kritisch gelesen sein und fordert einen mehr rekonstruierenden als reproduzierenden Darsteller.

I. Die Offenbarung.

a) Fichtes Philosophie bleibt Wissenslehre [3]), ist genau wie bisher genetische Erkenntnis der verschiedenen Formen, die zusammen den Organismus des Wissens, das System der reinen Vernunft darstellen. Diesem in sich geschlossenen und endlichen System ewiger Formen steht als Gehalt wieder gegenüber, genau wie bisher, eine unendliche Mannigfaltigkeit des Werdens, die sich der begrifflichen Erkenntnis, dem Denken grundsätzlich entzieht [4]).

In immer neuen Wendungen machen gerade die Vorlesungen der letzten Jahre den Unterschied zwischen der endlichen begreifbaren Form und dem unendlichen unbegreiflichen Gehalt eindringlich. Durch die zahllosen Mißverständnisse, die er erfahren, war es Fichte deutlich geworden, wie wesentlich für das Eindringen in die W.L. das ständige Vergegenwärtigen gerade dieses Unterschiedes ist. Die Erkenntnis der Form vollzieht sich in „absoluten Vernunftsätzen". Jeder, der sie einsieht, kann es auf sein Gewissen nehmen, daß diese Sätze für alle Ewigkeit giltig sind. Die Erkenntnis in dem Bereich des unendlichen Gehaltes vollzieht sich durch Urteile. Hier gibt es Maße und Grade der Wahrheit, hier ist absolute Gewißheit unmöglich [5]). Darum ist alle W.L. formal und leer, an Stelle des unendlichen Gehaltes hat sie den leeren Begriff dieses Gehaltes. Für die Ausfüllung dieses leeren Begriffes verweist sie an das Leben [6]).

b) Alle formelle Gleichartigkeit der beiden Perioden kann nicht die tiefe Scheidung verbergen, die zwischen ihren Betrachtungsweisen besteht.

Die Verweisung an das Leben hat nicht mehr den Sinn von früher. Der unendliche, unbegreifliche Gehalt des Lebens wird nicht mehr wie früher rein negativ als bloßes Substrat der Vernunftformen angesehen. Er wird als etwas in sich Wertvolles, Geisthaftes geschätzt. Neben die Formvernunft tritt so die Gehaltvernunft. Wenn die Formvernunft das Irrationale ergreift, so wird sie frei von der eigenen Armut und Leere und empfängt unendlichen Reichtum.

2) So urteilt auch Medicus I, CLXXVIII.
3) R. Ph. § 7. 4) 9, 412. 336. M. VI, 352. 7, 581.
5) 4, 441—446. M. VI, 488—494.
6) Z. B. 9, 445. 569 f. 10, 318. 340. 491; vgl. R. Ph. 83 f. 103 f.

Am schärfsten kommt diese Verschiebung zum Ausdruck in einer eigentümlichen Verkehrung der Begriffe, die Fichte jetzt zuweilen vornimmt. Dem formalen Begriffe ist das gehaltvolle Sein nur deshalb das Unbegreifliche, weil er sich selbst nicht begreift. Nicht die Gehaltvernunft, sondern die Formvernunft sollte uns deshalb eigentlich das Irrationale sein[7]).

Die letzte Wurzel der anderen Wertung des irrationalen Gehaltes ist die neue Verankerung der W.L. im Gottesgedanken. Das Wissen ist jetzt Gottes Dasein oder Erscheinung. Die einzelnen Wissensformen sind lediglich Glieder des Prozesses, durch den das Wissen sich als Erscheinen Gottes versteht. Der in diesen Formen wissend umfaßte Gehalt aber ist die Fülle des göttlichen Wesens selbst.

Offenbarung kann Fichte das ganze Wissen nennen, dann ist Offenbarung nur ein anderes Wort für Erscheinung[8]). Gewöhnlich aber heißt ihm Offenbarung der in die Form eintretende unbegreifliche Gehalt[9]).

c) Woher erhält dieser unbegreifliche Gehalt die Gestalt eines unendlich mannigfaltigen Werdens, die wir ihm doch eingangs zugeschrieben haben? Dem in ihm sich äußernden Absoluten sind Werden und Mannigfaltigkeit ja fremd. Es ist ewiges Sein und ewige Einheit.

Diese Gestalt stammt daher, woher schon die Charakterisierung als Unbegreiflichkeit stammt, aus der Wissensform. Das Licht kann nicht gesehen werden, außer als durch die Gesetze des Sehens Gebrochenes. „Das schlechthin nur Sichtbare, welches nie Sehen werden kann, wird sichtbar nur, inwiefern es eintritt in die Form der Sichtbarkeit. Dann aber ist es auch nicht sichtbar, sondern statt seiner ein anderes, eine Konkreszenz aus ihm selbst und der Form der Sichtbarkeit.“[10]) Werden und Mannigfaltigkeit sind solche Verschmelzungsprodukte.

Eine Einsicht in die Genesis des hier zunächst in rein thetischer Behauptung Hingestellten ist unerläßlich. Sie ist gleichbedeutend mit der Einsicht in die Genesis der Geschichte.

d) Das Sichverstehen ist das absolute Grundwesen der Erscheinung. Die Erscheinung ist also nur Erscheinung Gottes, sofern sie sich als solche versteht. „Das ist der Hauptsatz“[11]). Dies Sichverstehen der Erscheinung setzt nun voraus ein Unterscheiden ihrer und des göttlichen Seins[12]). Die Erscheinung muß sich sehen in ihrem formalen Sein, ehe sie sich sieht in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit als Erscheinung Gottes. Beide Bilder lassen sich aber nur durch die Form der Genesis vereinigen. Die Erscheinung

7) Z. B. 10, 298. M. IV, 376.
8) Z. B. 4, 380. 381 f. M. VI, 431. 433.
9) Z. B. 9, 448. 551. 7, 595. 11, 85. M. VI, 85; vgl. R. Ph. S. 104.
10) 10, 476 f.
11) 9, 552. 12) R. Ph. S. 96 f.

muß sich also sehen als das sich zur Erscheinung Gottes erst Machende. Sie muß sich sehen als Prinzip, und das göttliche Bild als ihr Prinzipiat [13]).

Wäre das Werden zum göttlichen Bilde nun jemals vollendet, so vergäße sich die Erscheinung, in dem Anblick des Gewordenen ruhend. Ein Prinzip, das sich ausgewirkt hat, ist unsichtbar, im Prinzipiat verborgen [14]). So ergibt sich, daß das göttliche Bild für die Erscheinung den Charakter einer unvollendbaren Unendlichkeit bekommt.

Sich verstehen ist nun aber nur möglich in einem geschlossenen Bilde. Die Unendlichkeit muß also eine Synthesis eingehen mit der ihr zunächst widersprechenden Begriffsform [15]). Das heißt, sie gestaltet sich zu einer unendlichen Reihe in sich geschlossener endlicher Bilder, deren jedes durch das vorhergehende bedingt ist.

c) *Diese unendliche Reihe in sich geschlossener endlicher Bilder, in die der in die Wissensform tretende göttliche Gehalt sich auseinanderlegt, ist nun die Geschichte.* Das Sichfortbewegen von einem dieser Bilder zum folgenden, anders: die Fortsetzung der Offenbarung durch eine neu erscheinende Idee, ist das bewegende Prinzip des geschichtlichen Werdens [16]).

Der Vergleich mit der früheren Gestalt der Fichteschen Geschichtsphilosophie zeigt, wie tiefgreifende Aenderungen in der Auffassung des geschichtlichen Werdens in diesen Sätzen ausgesprochen sind. Die Bestimmung der Geschichte von ihrem *Ende* her ist aufgegeben, damit der Perfektibilitätsgedanke hingefallen. Von ihrem *Urgrunde* her ist jetzt die Geschichte bestimmt, und statt von Fortschritt redet man lieber von Fortschöpfung.

Will man den so verstandenen Geschichtsprozeß noch Entwicklung nennen, so steht dem ja nichts im Wege. Nur muß man dann Entwicklung der Wortbedeutung nach nehmen, als Auswicklung, Entfaltung. Ein unendlicher Reichtum legt sich auseinander in eine Reihe mannigfaltig verschiedner Gestalten. Wohl liegt eine Kette vor, in der jedes Glied seinen festen Platz hat: es ist Bedingtes des vorhergehenden, Bedingendes des nachfolgenden Gliedes. Aber jedes Glied hat seinen Wert in sich, und erschöpft sein Wesen nicht darin, den Folgenden den Weg zu bereiten, Annäherung an den absoluten Endwert zu sein.

Dagegen scheint unverändert geblieben zu sein die Spröde der Geschichte gegenüber dem philosophischen Begreifen. Die tiefere Schätzung des

13) Eine kurze Zusammenfassung dieser oft umständlich entwickelten Gedanken [1], 553; vgl. auch R. Ph. S. 98.

14) 7, 213. M. IV, 607 in Anwendung auf einen Einzelfall.

15) 9, 556 f.

16) Vgl. 7, 134. M. IV, 528: „Die Geschichtserzählung hängt sich nur an das Neue, worüber sich einmal einer gewundert."

Irrationalen ist nicht gleichbedeutend mit einem tieferen Verstehen seiner dunklen Gründe. Der Hinfall des Zielgedankens und die Einführung des schöpferischen Moments machen die Geschichte vielmehr noch unbegreiflicher als sie war.

Doch das sind Erwägungen, die noch starke Einschränkungen werden erfahren können. Wir kennen vorläufig nichts als die allgemeinsten Grundlinien der Fichteschen Geschichtsauffassung. Zahlreiche Näherbestimmungen, von großem Einfluß auf das Gesamtbild, sind erst noch zu entwickeln[17]).

II. Die Sinnenwelt.

a) Die Erscheinung[1]) sieht sich als Prinzip, wenn sie sich sieht als *übergehend* von ihrem formalen Sein zur Bestimmtheit als göttliche Erscheinung. Wie ist es möglich, daß sie sich so sieht? Ein Uebergang ist unmittelbar nicht sichtbar. Nur vermittelt, an der Freiheit, mit der er sich vollzieht, tritt er in die Bildform. Mithin ergibt sich: die Erscheinung sieht sich als Prinzip, wenn sie ihre Freiheit sieht, zum Prinzipsein überzugehen oder nicht, und d. h.: wenn die Bestimmtheit als göttliches Bild vor sie tritt als Gesetz an ihre Freiheit.

Die geschichtsphilosophische Verwendung des damit deduzierten Freiheitsbegriffes schieben wir noch auf. Wir haben die Freiheit hier nicht um ihrer selbst willen, sondern als Bedingung des Verständnisses der folgenden Deduktion eingeführt.

b) So gewiß das Sichsehen und -verstehen das formale Sein der Erscheinung ist, so gewiß kann die Bestimmtheit als göttliches Bild nicht gesehen und verstanden werden, sie trete denn unter dies formale Sein der Erscheinung, d. h. *sie nehme denn die Gestalt einer Fortbestimmung des formalen Seins der Erscheinung an*. Die gleiche Folgerung läßt sich auch ableiten aus der umgekehrten Forderung, daß die in ihrem rein formalen Sein sich sehende Erscheinung, keine andere, es ist, die sich als göttliches Bild sehen soll.

Die genetische Vereinigung zwischen den beiden Bildern — dem formalen Sein und dem göttlichen Wesen — wird also sichtbar dadurch, daß das zweite am ersten, eine Fortbestimmung des ersten ist, getrennt und als

17) Lasks Ausführungen über die Bedeutung der Irrationalität und Individualität in der Geschichtsphilosophie Fichtes können veranschaulichen, welche fruchtbaren Folgen Fichte aus der neuen Erkenntnis des unbegreiflichen Vernunftgehaltes der Offenbarung gezogen hat. Auch die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieses neuen Irrationalitätsgedankens hat Lask glänzend herausgearbeitet (Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902).

1) Zu den im folgenden entwickelten Deduktionen vgl. z. B. 9, 552—58. 10, 476 bis 87. 2, 697—702. M. V, 616—621. R. Ph. S. 98—100.

gesondertes Bild sichtbar gemacht lediglich durch das Dazwischentreten des Intervalls der Freiheit.

c) Wir leiten nunmehr aus dem Verhältnis, das so zwischen dem formalen Sein der Erscheinung und dem göttlichen Bilde gesetzt ist, Folgerungen ab für die Art, in der die beiden Glieder näher bestimmt werden müssen.

Das formale Sein der Erscheinung muß die ganze Reihe von Gestalten annehmen können, in die das göttliche Bild durch die Erscheinungsform sich zerlegt (s. o. S. 22). Es ist also charakterisiert as ein ins Unendliche hinein Bestimmbares und Begrenzbares. Jede neue Bestimmung läßt noch Raum für eine folgende. Solche unendliche Bestimmbarkeit oder Begrenzbarkeit wird aber gesehen als eine unendliche Mannigfaltigkeit [2]), das Bestimmen und Begrenzen selbst dementsprechend als ein Ordnen.

Das formale Sein der Erscheinung nimmt also die Gestalt des Systems der Empirie an, und das göttliche Bild wird dementsprechend Bild einer bestimmten Ordnung in der empirischen Mannigfaltigkeit.

Prinzip der Geschichte ist der Geist, der sich frei seine Zwecke setzt über die ihm als Stoff für seine Tätigkeit gegebene Unendlichkeit.

d) Durch diesen Gang der Deduktion ist nun eine eigentümliche Sachlage geschaffen. Der alte Irrationalitätsgedanke (s. o. S. 7 f.) lebt neben dem neu eingeführten (s. o. S. 20 f.) fort. Wir haben nun zwei Unbegreiflichkeiten, *einmal* die unbegreifliche Gehaltvernunft, das ist die Reihe der Offenbarungen des göttlichen Bildes, *andrerseits* die absolut leere und nichts bedeutende Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt, die lediglich als Substrat des göttlichen Bildes in Betracht kommt.

Fichte hat mit großer Bestimmtheit dem alten Irrationalitätsgedanken einen Geltungsbereich zugewiesen. Zweierlei Gesichtspunkte kommen in Betracht. *Erstens*: Dasjenige an der Mannigfaltigkeit der Empirie, was über den bloß formalen Begriff von ihr hinausgeht, das heißt das zufällige So-und-so-bestimmt-sein, ist vollkommen unverständlich und auch vollkommen gleichgültig. Eine Bestimmtheit überhaupt muß freilich da sein, das folgt daraus, daß das formale Sein der Erscheinung das absolut Gegebene und Vorgefundene ist. Weiter läßt sich nichts sagen. „Das Sehen überhaupt wird durch das Gesetz seiner Form notwendig zu einem bestimmten überhaupt, ohne das mindeste Gesetz über das Besondere, welches vielmehr gesetzlos insofern ist, daß eine *jede* Besonderheit genügt.“ [3]) „Nur eine empirische Welt überhaupt muß sein: welche, ist ganz gleichgiltig.“ [4])

2) Diese Deduktion ist die gleiche wie die R. Ph. S. 98 und oben S. 7 Anm. 29. Es ist nur über das Zwischenglied der Freiheit zurückgegangen zu dem Wurzelglied dessen, was an der Freiheit in die Form der Sichtbarkeit eintreten will.

3) 10, 471.

4) 9, 515; vgl. 510. 556. 571. Auch 4, 459. M. VI, 506. Natürlich läßt sich die

Zweitens: Die einzelne sich offenbarende Idee, so gewiß sie auch gegenüber der abstrakten Vernunftform als irrationales Konkretum, als Bruchteil aus dem unbegreiflichen Gehalt angesehen werden muß, erscheint nun doch in der Welt der Empirie als ein Abstraktum. Sie ist ein Begriff, durch den eine unendliche Mannigfaltigkeit zur Einheit des Gedankens zusammengeschlossen wird. Fichte ist sich scharf bewußt gewesen, daß die Reihe schöpferischer Ideen, der seine Geschichtsbetrachtung nachgeht, trotz aller ihrer Konkretheit noch eine ungeheure Verallgemeinerung der Wirklichkeit bedeutete. Das ergibt ihm den Unterschied zwischen der Geschichtsphilosophie und der Geschichtserzählung. Der Geschichtsphilosoph „bestrebt sich, den inneren Sinn und die Bedeutung der Weltbegebenheiten zu verstehen, und erinnert in Absicht ihrer nur, daß sie waren; das Wie ihres Seins, das ohne Zweifel noch mancherlei anderes Sein bei sich führt, überläßt er dem empirischen Historiker“ [5]). Daher Fichte sich auf die doch unverständlich bleibenden „Kleinigkeiten“ nicht einläßt: „Es will im großen und ganzen angesehen sein“ [6]).

Verwandt mit dieser zweiten Betrachtung, immerhin aber nicht ganz zusammenfallend mit ihr, ist eine andere [7]). Die Idee, wie sie dem schöpferischen Geist erscheint, ist noch nicht ohne weiteres reif zur wirklichen Ausführung. Sie muß erst „herabgestimmt“ werden auf den gegenwärtigen Weltzustand. Dies Herabstimmen schillert nun bei Fichte zwischen zwei Bedeutungen. Einmal scheint an die Fülle technischer und praktischer Einzelheiten gedacht zu sein, in die die Idee sich auseinanderlegt und durch deren Vollzug hindurch sie Wirklichkeit wird [8]). Und andrerseits scheint daran gedacht zu sein, daß der freie zwecksetzende Menschengeist ferne Zukunftsideale überfliegend vorwegnehmen kann, deren Verwirklichung durch ungezählte Zwischenglieder hindurchgeht. Der Unterschied zwischen beiden Möglichkeiten liegt darin, daß der Prozeß im zweiten Falle weder über-

notwendige Form der Empirie noch genauer deduzieren, als wir bisher getan haben. Man braucht bei der unendlichen Mannigfaltigkeit schlechthin nicht stehen zu bleiben. Vgl. dafür wieder 9, 515: „Es ist in der Empirie zu unterscheiden die Form und der durch sie nicht gesetzte, rein faktische Gehalt der Empirie. Zu der Form der Empirie gehört das Ich mit Willen, Verstand, Einbildungskraft, Wahrnehmung, Raum, Zeit, Anziehung und den übrigen in der Logik abgeleiteten Kategorien der Natur. Dieses liegt schlechthin im Bilde der Empirie, und dies müßte jede Welt tragen. Was aber durch diese Grundformen und durch ihre Gesetze nicht gesetzt ist, ist reiner Stoff und vergeht vor dem Sittengesetze in reinen Stoff, ist durchaus gesetzlos, und da hilft keine Ausrede.“ Vielleicht gelingt es diesem Zitat, einzudringen in die Reihe der üblichen Fichtezitate, die einer Bereicherung dringend bedarf.

5) 7, 141. M. IV, 535. Vgl. 136 M., 530.

6) 7, 244. 4, 509. M. IV, 638. VI, 553.

7) Vgl. zum folgenden 11, 173—188. M. V, 657—72. 4, 393 ff. M. VI, 444 ff.

8) Man denke daran, in wieviel technische Einzelheiten ein ganz konkretes und individuelles Pflichtgebot sich noch auseinanderlegt.

sehbar noch rein mechanischer Art ist, vielmehr noch zahlreiche Intuitionen erfordern kann. Nur im ersten Falle liegt ein reines Beispiel vor für die Abstraktheit, die jeder Idee eigen ist.

c) Nach dem bisher Gesagten scheint der alte Irrationalitätsgedanke lediglich als Begrenzung des neuen in Betracht zu kommen: die Subsumtion der Zufälligkeit unter die Unbegreiflichkeit des Gehaltes wird ausgeschlossen und der geschichtliche Fortschritt geschieden von der gleichgiltigen Hin- und Herbewegung der Elemente. Doch hat es damit nicht sein Bewenden. Der alte Irrationalitätsgedanke hat die Tendenz, aus einem begrenzenden zu einem positiv aufbauenden zu werden, d. h. er legt nahe die alte Betrachtung des Geschichtsprozesses.

Die bestimmte Idee ist ja geworden zum bestimmten Bild einer an der Sinnenwelt durchzuführenden Ordnung, die Geschichte als Ganzes zum unendlichen Ordnen der voraufgegebenen Faktizität. Der ungeordnete Stoff und die Vernunft als ordnendes Prinzip werden die beiden Grundelemente der Geschichte. Da stellt sich denn leicht der Gedanke ein von der absoluten Selbständigkeit der Vernunft als letztem Ziele der Geschichte. Die unbegriffene Zufälligkeit, die Faktizität soll schwinden, das ist der letzte Sinn der Geschichte. Wir hätten wieder die Idee der Naturbeherrschung. Die Geschichte wäre wieder Rationalisierungsprozeß. Die Idee steter Annäherung an ein Ziel wäre wieder die herrschende geschichtsphilosophische Idee. Die neue Auffassung des geschichtlichen Werdens (s. o. S. 22) fiele hin.

Nun sind diese Folgerungen gewiß nicht zwingend. Die undurchdringliche Faktizität wird nämlich jetzt nicht mehr als ein um jeden Preis aufzuhebender Widerspruch empfunden, sondern mehr als gleichgiltiger Stoff. Die Ordnungen, die der Geist an diesem Stoffe durchführt, sind nicht um der Beherrschung des Stoffs willen da. Sie sind selbstzweckliche Schöpfungen des Geistes, genauer Offenbarungen an den Geist. Das Bild der Ordnung ist absolut da, das zu Ordnende um dieses Bildes willen. Die Idee der Naturbeherrschung hat also nur noch eine dienende Stellung und bleibt ohne Einfluß auf die Auffassung vom Wesen des Geschichtsprozesses.

Fichte ist es mit dieser Zurückdämmung der Idee der Naturbeherrschung ernst gewesen. Selbst die nachträgliche Einführung des Zielgedankens in den Geschichtsprozeß (s. u. § 4) verzichtet grundsätzlich auf die Verwendung jener Idee. Ganz folgerichtig hat er aber nicht sein können [9]). Die Denkgewöhnung von früher, die ganze Stimmung, die ihn der Natur gegenüber beherrschte, brachen gelegentlich aller Logik zum Trotze durch. Gerade auch in seiner spätesten Schrift. „Das Gesamtleben der Menschen . . .

9) Die Behauptung R. Ph. S. 106 Anm. 2, daß die Naturbeherrschung in der Zeit der vollendeten W.L. nur als untergeordnetes Mittel zum Zweck für Fichte in Betracht komme, ist also zu rund. Das haben mir, so wenig ich mit ihm übereinstimmen kann, die Bemerkungen von Sydow's (Idealreich S. 65) deutlich gemacht.

ist ein fortgesetzter Kampf mit der Natur um Freiheit, Oberherrschaft über dieselbe“ [10]). Erst mit der vollen Besiegung der Natur wird die Erdgeschichte zu Ende sein [11]).

Den damit entstehenden Widerspruch mit der Fassung der Geschichte als der Entfaltung des irrationalen Gehaltes könnte man ausgleichen durch Unterscheidung der vorläufigen Erdgeschichte von der Geschichte überhaupt (s. u. § 4). Die eigentlich zwingende Widerlegung der Fassung der Naturbeherrschung als Geschichtsziel liegt darum erst in dem Nachweis, daß der Gedanke der Naturbeherrschung gar nicht als selbständiger Gedanke gedacht werden kann, sondern nur in Relation mit irgend welchen schlechthin positiven Zwecken. Wir beherrschen die Natur, wenn sie den von uns gesetzten Zwecken dient. Neue Zwecke fordern neue Mittel. Wer sich bescheidene Zwecke setzt, fühlt sich als Herr und König, wo der kühnen Plänen Nachjagende sich als Sklav betrachten würde. Eine absolute Naturbeherrschung ist, so gewiß der zwecksetzende Geist unendlich ist, nicht denkbar — man verstehe denn unter ihr eine vollständige Auflösung des Charakters der Natur als einer Irrationalität und Gegebenheit. Diese Auflösung würde aber, wenn sie denkbar wäre, die Selbstvernichtung des Geistes bedeuten. Denn die uns vorausgegebene Faktizität ist die Grundlage unseres geistigen Seins [12]).

III. Die Freiheit.

a) Die Einführung des Freiheitsgedankens in die Geschichtsphilosophie, wie sie durch die oben S. 23 gegebene Deduktion gefordert ist, bedeutet eine Erhebung der ganzen Geschichte in den Bereich des Sittlichen. Dadurch, daß die sich offenbarende Idee die Gestalt eines Gebotes an den sittlichen Willen gewinnt, *wird die Geschichte völlig zu einer durch die Freiheit zu lösenden sittlichen Aufgabe.*

Darum hört die Geschichte nicht auf, Sichoffenbarung des göttlichen Wesens zu sein. Die Freiheit ist ja eine rein formale, und empfängt den Gehalt, das Ziel von außen geschenkt [1]). Leeres Abtreiben im Sinnlichen, oder gehorsames Schauen und Ausführen der göttlichen Idee — so lautet die Wahl, vor die der Mensch gestellt ist.

Das dritte Unbegreifliche der Fichteschen Philosophie, das Unbegreifliche der Freiheit [2]), ist also ebenso wie das Unbegreifliche der Sinnenwelt, über-

10) 4, 442. M. VI, 490.

11) 4, 600. M. VI, 625. Auf 9, 502 f. darf man sich dagegen nicht berufen. Dort ist die innere, nicht die äußere Natur gemeint. Vgl. zu dieser Unterscheidung 4, 584 f. M. VI 611.

12) Diese Begründung des Gedankens, daß die rein und folgerichtig durchgeführte Zivilisation am Ende sich selber aufhebe in die Barbarei, ist zugleich eine Begründung dafür, daß es niemals eine in sich abgeschlossene Naturwissenschaft geben kann.

1) 10, 380 am schärfsten formuliert. 2) 9, 501

wiegend eine negative Größe, durch die das Urunbegreifliche der Offenbarung lediglich begrenzt wird. Die Veränderungen, die die nicht der Idee anheimgegebene Freiheit, die gesetzlose Willkür, in der Sinnenwelt hervorbringt, sind ebenso bedeutungslos und leer, als die Bewegung der nach ihren Gesetzen kreisenden Natur: sie sind Modifikationen an dem gleichgiltigen Besonderen der empirischen Mannigfaltigkeit. Die Geschichtsphilosophie kann von ihnen ebenso abstrahieren, wie sie von den technischen Belanglosigkeiten und Einzelheiten abstrahiert. Die Zeiten des Stillstands, in denen kein Fortschritt, keine Fortschöpfung erfolgt, entfallen der eigentlichen, der wesenhaften Geschichte [3]).

Die Unterscheidung von Geschehen und Geschichte, wie wir sie in Fichtes erster Geschichtsphilosophie kennen gelernt haben [4]), kehrt also unverändert wieder. Der einzige Unterschied besteht in der sorgfältigeren und reicheren Durchbildung aller einschlagenden Begriffe. Wichtig vor allem ist da der Begriff der qualitativen Zeit mit seinem Gegensatz zu dem der rein formalen und leeren Zeit [5]).

So legt auch die reife Geschichtsphilosophie Fichtes die Verwirklichung des letzten Zieles aller Geschichte ungeheuer mutig in die Hände der einzelnen Individuen [6]), und tröstet sich dieses Mutes mit der Erwägung, daß es sich ja schlimmsten Falls nur um eine „Verzögerung" handeln könne.

b) Es klingt bei Fichte des öfteren ein religiöser Vorsehungsglaube in starken und tiefen Tönen durch. Und zwar nicht nur ein — für unsere Betrachtung gleichgiltiger — individueller, der die eigene Bestimmung still aus Gottes Hand nimmt, sondern auch ein universeller: „Was da ist, so wie es ist, und weil es ist, strebt und arbeitet für das ewige Leben." [7]) Doch dieser Vorsehungsglaube hat seine besondere Art, die ihn von dem üblichen scharf unterscheidet. Es gilt, diese besondere Art klar herauszumeißeln. So allein kann deutlich werden, mit welcher Herbe und Strenge Fichte den Gedanken von der Freiheit als dem alleinigen Prinzip des geschichtlichen Werdens durchgeführt hat.

Die Eigenart des Fichteschen Vorsehungsglaubens besteht nämlich darin, daß in ihm stets die sittliche Freiheit als bedingendes Mittelglied mitgedacht ist. Es gibt keinen verborgenen Plan [8]), keine geheimen Wege Gottes,

3) S. das Zitat oben S. 22 Anm. 16 und dann 4, 393. 550. 582. M. VI 444. 586. 608.

4) S. o. S. 9 vor Anm. 10.

5) 7, 11. 13. 20. 244 f. 4, 529. M. IV, 405. 407. 414. 638. VI, 570.

6) S. Gogarten, Fichte als religiöser Denker, Jena 1914, S. 113.

7) 7, 235. M. IV, 629.

8) Gegen das Wort Weltplan hat sich Fichte nicht immer ablehnend verhalten. Es ist in den „Grundzügen" sogar recht häufig. Der damit verbundene Sinn ist indes ein anderer. S. unten § 4.

auf denen die Geschichte wie eine „große Pflanze“ [9]) von selbst fortwächst. Aller Fortschritt geschieht allein durch das mutige Handeln der klaren, besonnenen Freiheit. „Gut ist gewiß jede Erscheinung: *denn sie steht unter der Freiheit.*“ [10]) Die sittliche Freiheit ist es, die alles scheinbar Widrige „zum besten wendet“ [11]). Und indem er der besonnenen Freiheit diese Stellung gibt, will Fichte eine ihr nachhelfende „Oberaufsicht“ Gottes ausdrücklich verneint haben [12]).

So macht Fichte gründlich mit dem Gedanken Ernst, daß alles unsittliche — nur der Form nach freie, dem Gehalt nach naturbestimmte — Handeln aus der eigentlichen Geschichte herausfällt und nichts ist als gleichgiltige Modifikation des Stoffes, den die wirkliche Freiheit verarbeitet. Auf paradoxe Weise anschaulich wird das an der eigenartigen Teleologie des sittlich Schlechten und des sittlichen Irrtums, die er übt. Das irrige Handeln dient dazu, daß die richtige Aufgabe klar werde und ins Bewußtsein trete [13]). Der Widerstand des sittlich Schlechten gegen das Gute aber — es handelt sich hier um einen Lieblingsgedanken Fichtes — ist dazu da, die sittlich Guten zu seiner energischen, tatkräftigen Ueberwindung zu vereinigen. „Das Reich des Teufels ist nicht dazu da, damit es sei, und ... duldend ertragen werde, sondern damit es zerstört und durch seine Zerstörung der Name Gottes verherrlicht werde.“ [14])

Nur das Sittliche ist also Potenz des Weltgeschehens. Fichte hat die Betrachtung der Geschichte, wie sie sein erster, ursprünglicher Begriff von der moralischen Weltordnung aussprach, festgehalten. Freilich, und das ist der Unterschied gegen früher, mit klarer Erkenntnis darein, daß dieser Begriff als Ort des Gottesbegriffes nicht in Betracht kommen könne.

Die Kritik, die die Erfahrung an dieser Betrachtung der Geschichte übt, ist Fichte bekannt gewesen und hat ihn zeitweilig auch zweifelhaft gemacht [15]). Seine männliche Teleologie des Bösen soll auch ein Ausgleich mit der Erfahrung sein. Nichts destoweniger liegt schon in dieser Teleologie des Bösen ein Preisgeben des ganzen Standpunktes, ganz abgesehen davon, daß sie der Erfahrung nicht genüge tut und das Böse auch geschichtliche Potenz im positiven Sinne ist. Die oben S. 10 geübte Kritik bleibt also bestehen.

9) 4, 416. M. VI, 465. 10) 4, 417. M. VI, 466 (Sperrung von mir).
11) Ebenda und 4, 463 f. M. VI, 510. 12) 8, 117 f.
13) 4, 499. M. VI, 544 und 7, 591.
14) 4, 418. M. VI, 467, f. schon 2, 273. M. III, 369 und 8, 117 f. Die eigentümlich *männliche* Art dieser Denkweise tritt doppelt hervor in der konkreten Anwendung auf eine Zeiterscheinung, auf Napoleon: „Ist dieser Mensch eine Rute in der Hand Gottes, wie viele meinen, und wie ich in einem gewissen Sinne zugebe, so ist er's nicht dazu, daß wir ihr den entblößten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern daß wir dieselbe zerbrechen.“ 4, 418. M. VI, 467.
15) S. R. Ph. S. 71 f.

c) Von seiner Geschichtsphilosophie der Freiheit aus hat Fichte ein entschlossenes Nein für den Gedanken des Wunders gefunden. „In seinem (Gottes) Reiche soll innerhalb dieser Sinnenwelt nichts geändert werden, außer durch Freiheit unter dem göttlichen Pflichtgebote; und wer es anders will, und Wunder begehrt, der will sich seiner Pflicht entziehen“ [16]). Nur wenn man die göttliche Weltregierung anders denken dürfte als durch das Mittelglied der Freiheit, nur wenn es verborgene Pläne und geheime Wege Gottes gäbe, wäre der Wundergedanke nicht unmöglich.

Dieses Nein zum Wunder rückt erst in das rechte Licht, wenn wir zwei Punkte uns vergegenwärtigen. Erstens, Fichte kennt „einen lebendigen und wirkenden Gott in der Geisterwelt“ [17]). Die freie Tat der Erhebung zur Sittlichkeit, sowie jede neu sich offenbarende Idee, sie bedeuten beide die Setzung eines schlechthin Ersten und Anfangenden. Die zweite bedeutet sogar eine positive Fortschöpfung, und heißt darum — Fichte hat seiner Gewohnheit gemäß auch beim Worte Wunder einen sehr mannigfaltigen Sprachgebrauch — öfters ein Wunder [18]).

Zweitens, die teleologische Deduktion der Sinnenwelt bringt mit sich den Gedanken einer vollständigen teleologischen Unterordnung der Sinnenwelt gerade auch als gesetzlich ablaufender unter die Freiheit. „Die gegebene Welt, inwiefern sie bestimmt ist allein durch das Naturgesetz, ist ganz gewiß der Freiheit angemessen; denn sie ist, nach dem ursprünglichen Gesetze der Erscheinung und des Bildwesens überhaupt, nur die Sichtbarkeit des Sittlichen, der Freiheit“ [19]). Die Natur ist in ihrem ganzen qualitativen Sein bestimmt durch das „absolute Weltgesetz der Möglichkeit einer Geschichte, das ist der Sichtbarkeit der Freiheit überhaupt“ [20]). Ohne daß es je eines besonderen Eingreifens bedürfte, kann doch nie ein Naturereignis geschehen, das den Untergang des Reiches der Freiheit und der Geschichte herbeiführt. Alles, was notwendig ist zur Erhaltung dieses Reichs geschieht ganz gewiß. Paradox ausgedrückt: kein einzelnes Geschehen in der Sinnenwelt ist ein Wunder, denn die ganze Sinnenwelt ist in gewissem Sinne ein Wunder [21]).

16) 4, 547. M. VI, 583 f. Vgl. auch 554 f. M. 589 f.

17) 4, 555. M. VI, 590.

18) Z. B. 4, 472. M. VI, 519. Wenn die göttliche Weltregierung von Fichte in Gegensatz gestellt wird zu menschlicher Einsicht und Freiheit, dann meint er stets das Wunder der Sichoffenbarung. Gott leitet die Menschheit „durch sein Erscheinen in der Welt“. 11, 84. M. VI, 84.

19) 4, 391. M. VI, 142. 20) 4, 490. M. VI, 536.

21) Vgl. 11, 101. M. VI, 101. Man bemerke die in diesem Gedanken liegende weitere dialektische Aufhebung der Idee der Naturbeherrschung. Naturbeherrschung heißt entweder Unterworfenheit überhaupt der Natur unter das freie besonnene Handeln. Dann ist sie nicht erst zu verwirklichende Forderung, sondern gegebene Voraussetzung. Oder sie heißt Verwirklichung einer bestimmten Zwecksetzung, dann

Fichte hat gemäß dieser Ansicht von der Sinnenwelt argumentieren können: Das und das „konnte nicht" geschehen, „denn dann wäre" die Geschichte unmöglich geworden. Die Fälle, in denen er dies Schema anwendet[22]), entziehen sich jedoch der Darstellung an dieser Stelle. Sie setzen sämtlich die eigentümliche Erweiterung der geschichtsphilosophischen Prinzipien voraus, die uns im § 4 beschäftigen wird[23]).

IV. Die Idealität.

a) Keine Geschichtsphilosophie steht allem Quietismus so fern wie die Fichtesche. Darauf beruht der starke Eindruck, den sie auf jeden machen muß, der sie studiert. Die Geschichte ist das ewige Werden von Neuem, bisher noch nicht Dagewesenem, und sie ist durch und durch Tat der Freiheit.

Aber das ist doch nur die eine Seite. Gewiß, Werdenheit und Freiheit sind die absolute notwendige Form des Sicherscheinens der Erscheinung, das ist die Erkenntnis der W.L.. Doch gerade indem die W.L. dies Gesetz, daß die Erscheinung sich nur als Werdenheit und Freiheit verstehen könne, der Einsicht bloßlegt, macht sie die Erscheinung frei von diesem Gesetze und eröffnet der Erscheinung ihr wahres Wesen, in dem sie ewig Eines Sein ist. Werdenheit und Freiheit sind die absolute Bildform, also — eben durch und durch Bild, und nicht Wesen. Nicht immer hat man Fichte in diese schwierigen Gedanken hinein zu folgen vermocht, so oft er auch die Unwandelbarkeit des einen Daseins betont hat.

b) Das einzige Reale an der ganzen Geschichte ist so das sich offen-

ist sie (s. o. S. 27 f.) keine selbständige Idee. „Was die Freiheit soll, kann sie nur, nicht die Natur; alles aber, was jene kann, nimmt diese auf ohne Widerstreben." 4, 391. M. VI, 442.

22) 4, 471 f. 489. 490. M. VI, 518. 535. 536.

23) Unberücksichtigt habe ich gelassen die Untersuchungen über das Wunder, die sich in den sog. „Exkursen zur Staatslehre" (S.W. Bd. 7) finden. Diese Exkurse stehen nämlich vor der Staatslehre, sind nichts als Zettel, auf denen Fichte vor der Ausarbeitung des eigentlichen Vortrags Gedanken und Fragen zur vorläufigen Klärung sich niederschrieb. Das zeigt jeder genauere Vergleich mit der endgiltigen Fassung, vor allem dann aber die Bemerkung 7, 579: „Dies ist in den Nebenblättern weiter angelegt und wird in den Vortrag kommen." Warum der Herausgeber (J. H. Fichte) bei dieser Sachlage die Bezeichnung Exkurse wählte, bleibt mir dunkel. Jedenfalls verdanken wir seiner Laune, diese Zettel abdrucken zu lassen, einen Einblick in Fichtes geistige Werkstatt. Das ist der Wert dieser Zettel. Dagegen ist es nicht gestattet, nach ihnen Fichtes Ansichten über irgend einen Punkt zu bestimmen. — Die Gesichtspunkte, die Fichte für die Wunderfrage auf diesen Zetteln sich notiert, sind in der endgültigen Fassung der Staatslehre sämtlich verarbeitet, abgesehen vielleicht von den schwierigen und im Rahmen der W.L. kaum lösbaren Problemen, die das „Ohngefähr" der leeren Freiheitshandlungen Fichte aufgab (7, 595 f.).

barende Wesen Gottes. Diesem Gedanken hat Fichte gelegentlich recht paradoxen Ausdruck gegeben. „So werden die Gesichte einer übersinnlichen Welt praktisch; nicht als ob das durchaus in keiner Zeit mögliche Urbild Gottes an sich praktisch wäre, und irgend einmal dargestellt und die Gottheit wiederholt werden sollte, sondern weil das in der Zeit mögliche bestimmte Bild selbst nur möglich ist unter Bedingung des vorhergegangenen Handelns nach dem vorhergegangenen Bilde. Das Bild bleibt darum in alle Ewigkeit fort das letzte und höchste; und die tatbegründende Kraft jedes einzelnen Bildes ist bloß das Mittel zum ewigen Bilde." [1])

Die Tat erscheint also als das die neue tiefere Offenbarung Bezweckende, keineswegs die Offenbarung als das die Tat gemäß ihr Bezweckende. Man kann darin die Spannung ausgesprochen finden, die der allein in die Zukunft schauenden, immer vorwärts drängenden Geschichtsphilosophie Fichtes eigen ist. Insofern sind die zitierten Sätze eigentümlich fichtisch. Aber das eigentlich Auffallende an ihnen ist doch ein anderes als dies. Es ist der gerade bei Fichte doppelt überraschende Intellektualismus, der die Geschichte nur nach ihrem Gedankengehalt zu schätzen weiß. So gewiß dieser Intellektualismus der ethischen Grundintuition widerspricht, auf der Fichtes System sich baut, so gewiß ist er die notwendige Folge aus dem Gottesbegriff. *Eine Philosophie, der Gott nichts anderes ist als der Inbegriff alles geistigen Gehaltes, ohne die innere Sichentzweiung der lebendigen Persönlichkeit*[2]*), muß schließlich auch in der Beurteilung des geschichtlichen Lebens der Menschheit das ethische Moment der freien Tat zugunsten des intellektuellen Moments der Wahrheitsschau entwerten.*

§ 4.

Die Erdgeschichte.

I. Die Gemeinde.

a) Die Ausführungen des vorigen Paragraphen hatten zum Gegenstande die Geschichte überhaupt. Sie gelten zunächst nur unter der Voraussetzung, daß die Geschichte ein ununterbrochen abfließender Prozeß sei. Diese Vor-

1) 11, 154. M. V, 638.

2) In meinem Aufsatz „Fichtes Religionsphilosophie in der Frühzeit der W.L." (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd, 163, S. 17 ff.) habe ich S. 19 klar zu stellen versucht, daß man diese Eigenart des Fichteschen Gottesbegriffs nicht auf Spinoza, sondern auf bestimmte Aeußerungen Kants zurückzuführen hat.

aussetzung müssen wir nun zerstören. Nach einem noch anzugebenden Grunde gliedert sich die Geschichte in zwei Teile, deren einer, vorbereitender, unsre Erdgeschichte ist, und deren zweiter wieder in unendlich viele, unsrer Erkenntnis unzugängliche Teile zerfällt. Eine unendliche Reihe von Welten wird nacheinander Schauplatz der Geschichte, und unsre Erde, die erste dieser Welten, hat als Anfängerin der Reihe ihre besondre Eigenart im Gegensatz zu der Gesamtheit der übrigen. Es ist anzunehmen, daß der allgemeine Geschichtsbegriff nur unter bestimmten Einschränkungen für die Geschichte dieser ersten Welt sich als giltig erweisen wird.

Nun[1]) zu jenem Grunde. Nach einem bestimmten uns hier nichts angehenden Gesetze zerfällt die Erscheinung in eine Vielheit einzelner Iche, deren jedes sich als freies Prinzip sieht. Die Offenbarungen des göttlichen Wesens sind aber bezogen auf die eine Erscheinung als Ganzes. Vor allem andern müssen also die vielen Iche sich verbinden zur Einheit der Prinzipheit. Anders: notwendige Vorbedingung der Sichtbarwerdung des göttlichen Bildes ist die Konstituierung der „sittlichen Vernunftgemeinde“[2]).

Der Charakter Eines großen Ich ist dieser Gemeinde nur unter zwei Voraussetzungen eigen. Einmal, sie muß vollendet sein, d. h. sämtliche Iche umfassen. Kein Ich darf sich durch Verharren im Unsittlichen ausschließen. Und dann, sie muß geschlossen sein, d. h. sich erschöpfen in einer bestimmten Anzahl von Gliedern. In unsre Welt werden nun aber fortlaufend neue Iche hineingeboren[3]), und zwar solche, die zur Sittlichkeit sich erst erheben müssen und das zum Teil unterlassen. In ihr wird mithin den beiden Voraussetzungen widersprochen. Die Konstituierung der Gemeinde kann also nur als Begrenzung und Ende dieser Welt gedacht werden, und die Verwirklichung des göttlichen Bildes durch die in sich fertige Gemeinde fällt in höhere Welten.

Als augenfälligster Unterschied der höhern Welten von unsrer ergibt sich also, daß es in ihnen Geburt und Tod nicht mehr gibt, vielmehr eine Gemeinde von sich schon sittlich gemacht habenden Ichen — eben denen, die sich hier in unsrer Welt zur Sittlichkeit erhoben haben — von Anfang an da ist in ihnen.

b) Die Erdgeschichte verwirklicht mithin den Geschichtsbegriff nur unvollkommen. Sie ist endlich. Und sie ist nur eine Vorbereitung der göttlichen Offenbarung, die eigentliche Offenbarung liegt jenseits ihrer. Besonders dies zweite ist einschneidend. Von den drei Unbegreiflichkeiten der

1) S. zum folgenden R. Ph. S. 100—102. 105 f. Hier nur knappste Aufnahme des dort Gesagten zur Anknüpfung des Neuen.

2) Z. B. 9, 561.

3) so daß die Zahl der in ihr lebenden Individuen, wie wohl sie in jedem Augenblick eine bestimmte ist, dennoch nie abzuschließen ist. Vgl. 2, 666.

W.L. droht die erste und wichtigste, die der Offenbarung, des göttlichen Gehalts, einfach im Nebel des Jenseits zu verdampfen.

Nun ist das nicht Fichtes Meinung. Wie bedingt und vorläufig auch die Bestimmung der Erdgeschichte sein möge, sie wird nicht erreicht außer durch zahlreiche Offenbarungen hindurch. Durch die schöpferischen Geister allein, welchen die Gesichte der Idee zuteil werden, rückt die Erdgeschichte vorwärts. Das widerspricht der Bedingtheit der Erdgeschichte noch nicht, man kann ja diese Gesichte als nur mittelbare Offenbarungen werten, nicht als Teile des absoluten Bildes Gottes, sondern als solche seines Bildes vom Bilde. Das tut Fichte gelegentlich[4]). Aber im allgemeinen ist die Schätzung, die er den Gesichten der Auserwählten zuteil werden läßt, eine völlig unbedingte, eine absolute. In ihnen bildet sich das Wesen, der Gehalt des Göttlichen. So entsteht also doch ein Widerspruch oder wenigstens Stimmungsgegensatz.

Er wird erst voll verständlich, wenn wir auf eine tiefere Unstimmigkeit in Fichtes Gedanken uns einlassen. Der Gedanke, daß die vollendete Gemeinde Begrenzung und Ende unsrer Erdgeschichte sei, ist doppelsinnig.

Erstens. Er kann bedeuten — und diese Fassung haben wir eben stillschweigend vorausgesetzt, als wir die Mittelbarkeit der Offenbarung feststellten —, daß die Gemeinde das immanente Ziel der Erdgeschichte sei, d. h. an ihrem Ende als irdische Größe heraustrete und Wirklichkeit werde. Dann ist die Erdgeschichte ein zielstrebiger Prozeß. Die verschiednen Zeiten haben als näher oder ferner liegende Stufen ein verschiednes Verhältnis zum Endziel. Ihr Wert liegt nur in diesem Verhältnis, nicht aber in ihnen selbst. Die Mittelbarkeit der irdischen Offenbarungsreihe tritt klar heraus. Ferner: die Spaltung der einen Aufgabe der Menschheit in viele individuelle hat einen streng geschichtlichen Sinn. Individualität bedeutet bestimmte Stelle im Geschichtsprozeß, in der geschichtlichen Gemeinde. Die Individualität ist mithin stark bedingt durch das Ohngefähr: wenn andere die Idee, die in mir gezündet hat, zufällig vor mir aussprechen, so werde ich aus einem schöpferischen Geist zum bloßen Handlanger[5]). — Dieser Betrachtungsweise ist das Individuum nichts als zufälliges Mittel für das Endziel der Gemeinde. Die Moral wird aufgesaugt durch die Geschichtsphilosophie. Eine strenge Durchführung dieser Betrachtung müßte die Ausschließung aller Individuen, die nicht gerade Glieder der irdischen Endgemeinde sind, von der zukünftigen Welt zur Folge haben. Die Unsterblichkeit hängt nicht an der persönlichen Moralität, sondern an der zufälligen Gliedschaft in der Endgemeinde[6]).

4) 11, 81. M. VI, 81. S. 9, 560 f.

5) Vgl. 9, 558.

6) Das ist etwa die Ansicht, die die ersten Christen in Thessalonich und Korinth von ihrem Zweifel an der Auferstehung aus gehabt haben.

Zweitens. Die Begrenzung der Erdgeschichte durch die vollendete Gemeinde kann auch so gedacht werden, daß diese Gemeinde das transzendente Ergebnis der Erdgeschichte ist. Die Individuen, die sich hier einzeln zur Sittlichkeit erhoben haben, bleiben hier einzelne und treten beim Beginn der zweiten Welt zur Gemeinde zusammen. Die Erdgeschichte erschöpft sich darin, der zufällige Ort der Ausbildung jedes einzelnen Individuums zu sein. Die verschiednen Zeiten haben alle ein gleiches Verhältnis zum Endzweck: jede liefert ihre Beisteuer an Individuen. — Von einer Geschichte, von einer Reihe aufeinanderfolgender Offenbarungen, kann man dann eigentlich nicht mehr reden. Die Reihe von Offenbarungen verwandelt sich in die Reihe der Endzwecke der verschiednen Welten. Von verschiednen Offenbarungen in dieser Welt kann nur die Rede sein in bezug auf den Zerfall des einen Endzwecks in lauter individuelle Bruchstücke. Dieser Zerfall hat aber einen ganz andern Sinn als die Spaltung in individuelle Aufgaben, von der bei der andern Betrachtungsweise die Rede war. Ganz abgesehn von meiner Stellung in der irdischen Gemeinde, von meiner geschichtlichen Bedingtheit, habe ich meine besondere Originalität, bin ich besondere Teiloffenbarung des Absoluten. Die Regel, daß Individualität Gliedschaft sei in der Gemeinde, ist durch diese eigentümlich absolute Fassung der Individualität freilich nicht preisgegeben. Es handelt sich aber jetzt um die gänzlich ungeschichtlich gedachte Gliedschaft in der überirdischen Gemeinde. Ihren schärfsten Ausdruck findet diese Denkweise vielleicht in der Lehre von den Ersatzindividuen: das fortlaufende Neuentstehen von Individuen in dieser Welt erklärt sich dadurch, daß für diejenigen, welche lebenslänglich zur Sittlichkeit sich nicht erhoben haben, bei ihrem Tode darum in nichts vergingen [7]) und in der obern Gemeinde nun fehlen würden, Ersatzindividuen mit der gleichen Bestimmung geboren werden müssen. — Diese Art der Betrachtung bedeutet die vollständige Auflösung der Geschichte in die Moral. Die Gemeinschaft wird ein Abstraktum aus dem Jenseits. In diesem Leben ist sie nichts als zufälliges Mittel für den absoluten Zweck der sittlichen Individualität.

Die verhältnismäßig reinlichste Durchführung dieser zweiten Betrachtung bieten die Tatsachen des Bewußtseins von 1810 [8]). Die geschichtsphilosophischen Schriften folgen selbstverständlich der ersten Betrachtung, ohne jedoch gegen die zweite kritisch zu werden. Fichte hat also hier einfach addiert, die ethische Bedeutung der Individuen für die jenseitige Gemeinde und die geschichtliche für die Endgemeinde nebeneinander behauptet. Möglich ist ihm dies dadurch gewesen, daß er stillschweigend die

7) Vgl. R. Ph. S. 102 f. Dort habe ich die wichtige Stelle 2, 677, den Beleg aus dem Jahre 1810, leider zu nennen vergessen.

8) 2, 535—691, s. besonders 666. 675—79.

beiden Gemeinden als eine und dieselbe setzte[9]). Er ist da Opfer einer Täuschung geworden, die sich fast in allen eschatologischen Gedankenbildungen nachweisen läßt.

So geht durch die reife Geschichtsphilosophie Fichtes der gleiche Riß, den wir schon an der werdenden sehen mußten[10]).

c) Wir gehen natürlich fortab der immanent-geschichtlichen Betrachtungsweise nach. Innerhalb ihrer allein können ja überhaupt noch weitere geschichtsphilosophische Aussagen gemacht werden.

Es erhellt, eine wie schwierige Aufgabe nunmehr der Geschichtsphilosophie Fichtes gestellt ist. Es muß begriffen werden, wie aus der Vielheit von Individuen die sittliche Vernunftgemeinde wird. Nicht an dem guten Willen einzelner, nicht an dem der Mehrheit, nein, schlechthin an dem Zusammentreffen aller hängt die Verwirklichung des Ziels. Wie soll, bei der absoluten Freiheit jedes einzelnen, dies Zusammentreffen je eintreten, außer durch einen ganz sinnlosen Zufall? Hier scheint die Geschichte zu einem geradezu ungeheuerlichen Lotteriespiel zu werden. So entsteht, erstens, die Forderung nach einer Einrichtung, welche die Erhebung aller Iche ins Sittliche mit Notwendigkeit herbeiführt.

Diese Einrichtung wird ja wohl zu denken sein als ein von den schon sittlichen Ichen auf die Gesamtheit der noch nicht sittlichen ausgehendes erzieherisches Wirken[11]). Aeußere Freiheit der sittlichen Iche im Wirken ist also weitere Bedingung. Das läßt sich auch noch auf andre Weise einsehen. Die Vereinigung aller Menschen auf der ganzen Erde zur sittlichen Vernunftgemeinde ist bedingt durch etwas, was zunächst in ganz andrer Sphäre liegt, nämlich durch Naturbeherrschung[12]), diese wieder durch Wirken auf die Natur. — Die so geforderte äußere Freiheit setzt aber das voraus, wozu sie Bedingung ist, nämlich die sittliche Vernunftgemeinde. Denn solange nicht alle Iche durch Erhebung zur Sittlichkeit eingegangen sind in

9) Deshalb bleibt es z. B. bei Fichte letztlich unklar, ob die sittliche Vernunftgemeinde Uebereinstimmung aller Glieder bloß im abstrakt Sittlichen (in der sittlichen Gesinnung und Grundüberzeugung), oder auch im konkret Sittlichen (in der Bestimmung der tatsächlich zu lösenden Aufgaben) voraussetzt. Die erste Möglichkeit entspricht der transzendent-ethischen, die zweite der immanent-geschichtlichen Betrachtung. Letztere ist wohl auch an diesem Punkt die überwiegende.

10) Vgl. oben S. 11.

11) Zur Verständlichung sei vorweggenommen, daß diese Einrichtung genauer nur als eine von Staats wegen ausgeübte unfehlbare Erziehungskunst ganz zum Ziele führt. 4, 583 f. 590. M. VI, 609 f. 616. Das ist die gleiche unfehlbare Kunst, die in den Reden an die deutsche Nation so ausführlich geschildert wird und zur Wiedergeburt Deutschlands führen soll. Deutschland soll den vollendeten Vernunftstaat, das Gottesreich, in sich verwirklichen — das wird seine Rettung sein.

12) Hier haben wir den positiven Zweck, zu dem die Naturbeherrschung in Relation zu setzen ist. S. oben S. 27 und S. 30 Anm. 21.

die Einheit des Wirkens und Wollens, so lange werden sie sich gegenseitig in ihrem Wirken hindern und hemmen, sich einander ihrer Freiheit berauben. — So entsteht, zweitens, als Voraussetzung für die Verwirklichung der ersten tiefer gehenden Forderung, die Forderung nach einer vorläufigen Einrichtung, welche durch sich, auch abgesehn von dem guten oder bösen Willen des einzelnen, jede Freiheitsstörung unmöglich macht [13]).

Die Verwirklichung der Naturbeherrschung, die — wie wir eben nebenher eingesehen haben — fernere Bedingung für das Entstehen der sittlichen Vernunftgemeinde ist, setzt nun noch eine weitere Einrichtung voraus. Die Naturbeherrschung kann nämlich durch einzelne, auch wenn sie in ihrem Wirken nicht gehindert werden, nicht ausgeübt werden. Sie ist Sache der Gesamtheit, ist bedingt durch das positive Mitwirken aller. Wer seine Kraft dem Dienste entzieht, erschwert und verlangsamt die Durchführung der Naturbeherrschung. So entsteht, drittens, die — über die zweite hinausgreifende, indes die erste noch nicht erreichende — Forderung nach einer Einrichtung, die alle einzelnen positiv in den Dienst der Kulturziele zwingt, auch abgesehn von ihrer persönlichen Bereitwilligkeit [14]).

In diesen drei Forderungen ist niedergelegt Fichtes Staatsphilosophie. Die zweite Forderung ist die elementarste. Nur wo sie erfüllt ist, kann überhaupt noch von einem Staate die Rede sein [15]). Die erste Forderung ist die höchste. Ihre Erfüllung bedeutet die Vollendung des Staates in sich. So ist hier ein weiter Spielraum für Werdeprozesse gelassen. Der Staat ist eine der Geschichte offene Größe.

Es ist ein umfassender und tiefer Staatsbegriff, der sich hier ausspricht. Der Staat ist der Zwingherr — der durch Erziehung zum freien Wollen des Erzwungenen allen Zwang wieder aufhebt. Nie zuvor oder nachher ist es so klar begründet worden, daß ein Schul- und Erziehungswesen unentbehrliches Glied am Staate ist. Allein die Erziehung zur freien Einsicht rechtfertigt den Zwang [16]). Das Problem der Autonomie des dem Staate Unterworfnen ist hier gründlicher gelöst als durch alle parlamentarischen Theorien [17]).

13) Das Recht. — 4, 390 ff. 409 ff. M. VI, 441 ff. 458 ff. ist dies Problem als Grundproblem der Geschichtsphilosophie behandelt. Sehr klar 10, 500 ff.

14) Das geschieht in der modernen Welt dadurch, daß nur der Arbeitende Essen hat. Sofern persönlicher Reichtum einzelne von diesem Gesetze ausnimmt, gilt das vielen als Mangel der sozialen Organisation. Sofern eine reiche Natur ohne eigentliche Arbeit Essen gewährt, hilft man nach (Eingeborenen Kopfsteuer in den Kolonien). — Zur dritten Forderung vgl. 4, 432. 441 ff. M. VI, 479 f. 488 ff.

15) Wo nicht allen, sondern nur einem Teil der beherrschten Menschen die äußere Freiheit, der Rechtsschutz gewährt ist, ist nur dieser Teil wirklich Mitglied des Staates (Bürger).

16) 10, 538—542 und vor allem 4, 435 ff., M. VI, 482 ff.

17) 10, 633: „Es läßt sich zu einer Auswahl der Weisesten immer mehr

d) Durch den Staat hindurch wird also die sittliche Vernunftgemeinde. Mit der Vollendung des Staates ist sie unmittelbar da. Deshalb ist *erstens* Fichte's Geschichtsphilosophie, so gewiß sie nichts als das Werden jener Gemeinde begreifen will, Staatsphilosophie. *Das Werden des Staates*, aus ersten Anfängen heraus bis zur vollen Verwirklichung des Staatsbegriffes, *ist der Gegenstand der Geschichte*. In der Annäherung an das Reich des Rechtes und der Freiheit besteht der Fortgang in der Geschichte [18]). Eine gegebne Geschichte und ein gegebner Rechtszustand sind ein und dasselbe [19]). Es hat eine gewisse Berechtigung, daß J. H. Fichte der Geschichtsphilosophie seines Vaters den Titel Staatslehre gab [20]).

Es ist eine gangbare These, daß Fichtes Geschichtsphilosophie zur Zeit der Reife überwiegend religiös gerichtet gewesen sei. Diese These bedarf einer sehr genauen Erläuterung. Die Geschichte ist für Fichte keineswegs unmittelbar Religionsgeschichte [21]), wie ihm ja die Religion überhaupt nichts unmittelbar lebenfüllendes ist [22]). Nur sofern ein bestimmter Staatszustand stets begleitet ist von einer bestimmten religiösen Reflexion, oder auch eine bestimmte religiöse Reflexion hindrängt auf einen bestimmten Staatszustand, gewinnt die Geschichte religiösen Charakter.

Zweitens, der vollendete Staat hebt mit dem Zwang sich selber auf. Sobald alle Menschen durch jene unfehlbare Erziehungskunst hindurchgehn und nun sittliche Einsicht und sittliches Wollen besitzen, sobald findet die unmittelbare Staatsgewalt nichts mehr zu tun. Der Staat schläft ein. Am Ende der Geschichte tritt, alle Vermittlungen in sich auffaugend, in reiner Sichtbarkeit heraus die sittliche Gemeinde, das Gottesreich [23]).

Vertrauen haben als zu einer Majorität, die Gott weiß wie zustande gekommen."

18) 4, 419 f. M. VI, 468 f. 19) 4, 473. M. VI, 519.

20) Es ist zuzugeben, daß diese Ansicht der Geschichte in den „Grundzügen" noch nicht so systematisch herausgearbeitet ist wie in der Staatslehre. Aber die leitende ist sie auch dort schon. Vgl. 7, 128. 145 f. 161 ff. M. IV, 522. 539. 555 ff.; z. B. 161. M. 555 die Gleichsetzung des Staatszweckes mit dem Gattungszweck. Und dann vor allem 7, 173. M. IV, 567: „Ist doch die Vervollkommnung der Waffen und die Verfertigung zweckmäßiger oder neuer Mordwerkzeuge aus Metallen das wahrhaft entwickelnde Prinzip unserer ganzen Geschichte." Dieser letzte Gedanke findet sich nebenbei schon in der Abschiedsrede des Abiturienten von Schulpforta, s. M. Runze, Neue Fichtefunde, Gotha 1919, S. 38 f.

21) Im Berliner Universitätsplan § 26 ist die Religionsgeschichte als ein bloßes „Kapitel aus der Historie" bezeichnet (8, 139).

22) R. Ph. S. 119 f.

23) 4, 597—600. M. VI, 623—25. Vgl. 4, 527 f. 531. M. VI, 568—70. 572. Das Einschlafen des Staates ist ein Lieblingsgedanke der Fichteschen Eschatologie von jeher, s. z. B. für 1794 die Stelle aus der Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten 6, 306. M. I, 234, die übrigens der Anlaß gewesen sein wird zu den wilden Gerüchten, die Fichte durch den Druck der Vorlesungen beantwortete (vgl. Medicus, Vorl. S. 68). Für 1799 vgl. dann 2, 276 f. M. III, 372 f. Nur ist dies Einschlafen noch nicht als durch die unfehlbare Erziehung vermittelt gedacht. — *Dies Ein-*

e) Der Rahmen, in den wir nun Fichtes Konstruktion der Erdgeschichte näher einzeichnen können, ist gespannt. Nur eine Bemerkung ist noch notwendig. Wir haben oben bei der Einführung des Staatsbegriffes (S. 37) es unterlassen, auch die dritte Forderung ins Verhältnis zum Staatsbegriff zu setzen. Diese dritte Forderung hat im Gegensatz zu dem geschlossnen Begriffscharakter der beiden ersten die Beweglichkeit des Urteils an sich[24]: die Kulturziele, zu deren Dienst gezwungen werden soll, vertiefen und erweitern sich ständig der wachsenden Einsicht. Hier ist ein Feld für die sich offenbarenden Ideen. *Diese ganze Sphäre nun fällt, trotz ihrer Unterordnung unter den Staat, aus der Geschichtskonstruktion heraus.* Man kann von ihr im allgemeinen nichts aussagen als daß sie in Fortbewegung ist. Die einzelnen sie gestaltenden Ideen sind unfaßlich konkret, ihr Auftreten untersteht keinem Prinzip. Es gibt also eine durch alle Zeitalter, die die Geschichtsphilosophie konstruieren wird, hindurch und unabhängig von ihnen fortgehende ständige Bereicherung des Kulturlebens der Menschheit. Die Konstruktion der geschichtlichen Zeitalter faßt nur die eine Seite des Geschichtsprozesses[25].

Die Unabhängigkeit der Geschichtskonstruktion von dieser Sphäre schließt natürlich die umgekehrte Unabhängigkeit nicht ein. In ihrem formalen Sein ist vielmehr diese Sphäre bedingt durch die Geschichtskonstruktion. Die Art, in der die erscheinenden Ideen sich sichtbar machen, ist in den verschiedenen Zeitaltern verschieden.

Auch der Einfluß dieser Sphäre auf den Staatsbegriff ist erkennbar. Durch sie ist es bedingt, daß stets die tiefste, weit fortgeschrittenste Einsicht als Inhaberin der zwingenden Staatsgewalt von der Vernunft gefordert

---

schlafen des Staates bedeutet natürlich nicht das Aufhören jeder Organisation. Erziehung und Leitung der Kulturarbeit durch Lehrer und Regenten bleibt bestehen. Es handelt sich um das Wegfallen von „Richter, Polizei und aller nötigenden Gewalt" (4, 599. M. VI, 624). Von den Verwicklungen des Gedankens, die durch das Bestehen mehrerer Staaten nebeneinander (die Möglichkeit des Krieges) hervorgerufen werden, ist in unserer Darstellung abstrahiert. Nur bei dieser Vereinfachung konnten die Grundlinien reinlich heraustreten. — Vielleicht ist der Gedanke vom Aufhören des Staates einer der von Lessing im jungen Fichte angeregten. Vgl. Ernst und Falk, zweites Gespräch: „*Falk*: Ordnung muß also doch auch ohne Regierung bestehen können. *Ernst*: Wenn jedes einzelne sich selbst zu regieren weiß, warum nicht? *Falk*: Ob es wohl auch einmal mit den Menschen dahin kommen wird?"

24) Vgl. oben S. 20.

25) Das ist eine These, die von Fichte in dieser Schärfe nicht ausgesprochen ist, gleichwohl seinen Ausführungen zugrunde liegt. — *Diese Scheidung des Zivilisationsprozesses von der eigentlichen Geschichte ist jeder begrifflich sauberen Geschichtsphilosophie unentbehrlich.* Ihre klare Herausarbeitung wird eine der wesentlichsten Vorbedingungen sein für ein Sichfinden von Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft.

wird, daß mithin in Fichtes Vernunftstaat die Lehrer die Regenten sind[26]). Dieser Gedanke dient dazu, das von uns gezeichnete Bild erst völlig zu runden.

II. Die Zeitalter.

a) Um die eigentliche genetische Entwicklung der Gedanken zu erleichtern, nehmen wir das Ergebnis in einer konkreten Anwendung vorweg, verzichtend auf Zusammenhang mit der bisherigen Zielbestimmung der Geschichte und strenge Begründung. Als Bereich der Anwendung wählen wir jene Sphäre, die nur formal in Bedingtheit durch die Geschichtskonstruktion steht (s. o. S. 39).[1])

Der Zweiheit von Offenbarung und Freiheit entspricht es, daß die Menschheit in zwei Grundstände sich gliedert, die Seher und das Volk. Die Seher schauen unmittelbar die göttlichen weltumschaffenden Gesichte. Das Volk hat von diesen Gesichten nur mittelbar, durch die Seher, Kunde und läßt sich zu ihrer Verwirklichung von den Sehern leiten.

Das Mittelglied, das die Abhängigkeit des Volkes von den Sehern herstellt, ist nun in den beiden Zeitaltern der Geschichte charakteristisch verschieden. Im *ersten* ist es die Begeisterung. Die Begeisterung der Seher tritt äußerlich sichtbar heraus, das Volk hat ein Auge für Begeisterung und wird mit fortgerissen. Die Seher sind Propheten und Wundertäter. Im *zweiten* Zeitalter ist es die klare Einsicht. Das unmittelbare Auge für Begeisterung ist geschwunden. Nicht mehr durch äußere Darstellung seiner Begeisterung wirkt der Seher. Er will innerlich überzeugen. Jeder soll in seiner freien Einsicht das Gesicht des Sehers nachkonstruieren und von eigner Evidenz ergriffen werden. Der Seher wird zum Lehrer[2]).

Zwei Zeitalter und zwei Grundstände, und alle vier zu einer Einheit zusammengefaßt im Geschichtsbegriff. *Es kehrt auch an der Geschichte die Form der Fünffachheit wieder, die die W.L. an jedem Wissensakte schauen lehrt*[3]). Dem Gegensatzpaar An-

26) 4, 440 ff. M. VI, 488 ff.

1) Das Folgende im Anschluß an die zweite Berliner Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten (1811): 11, 160—173. M. V, 644—57. Man vgl. zu dem Unterschied zwischen Sehern und Volk den mit ihm sich deckenden zwischen materialer und formaler Sittlichkeit, R. Ph. S. 107—109.

2) Es gibt außer den Lehrern noch eine zweite Art von Sehern im zweiten Zeitalter, die Dichter und Künstler. Ich kann sie hier übergehen und erwähne sie nur, weil sie zu dem Mißverständnis Anlaß gegeben haben, als hätte Fichte in der erwähnten Vorlesung drei Zeitalter angenommen.

3) Zu dieser Form der Fünffachheit vgl. am zweckmäßigsten 10, 350 ff. Der Grundgegensatz ist der von Begriff und Anschauung. Sowohl Anschauung wie Begriff sind dann weiter je als eine in sich lebendige Subjekt-Objektivität zu denken. Das fünfte Glied ist die gleichsetzende Aufeinanderbeziehung von Begriff und Anschauung. — Man kann diese Form von Fünffachheit leicht veranschaulichen an dem

schauung und Begriff entsprechen die beiden Zeitalter, dem Gegensatzpaar Objekt und Subjekt entsprechen Seher und Volk.

Wenn wir davon, daß die Gesichte sich ständig vertiefen, d. h. von der Besonderheit der Anwendung, nun absehen, so stellt sich folgendes als Eigenart der Fichteschen Betrachtung heraus. Das erste Zeitalter hat seinen Höhepunkt in seinem Anfang, seine Geschichte ist eine der Selbstauflösung. Die uranfängliche Begeisterung schwindet langsam dahin. Das zweite Zeitalter hat seinen Höhepunkt in seinem Ende, seine Geschichte ist eine der Selbstverwirklichung. Die klare Einsicht wächst allmählich heran. Der Unterschied der Zeitalter liegt nicht im Gehalte, sondern in der Form [4]). Die Form naturhafter Gebundenheit weicht der Form der Freiheit. Die Faktizität wird Genesis.

b) Wir knüpfen nunmehr den unterbrochenen Faden wieder an und entwickeln genetisch Fichtes Konstruktion der Geschichte.

„Aus nichts wird nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen" [5]). Das ist der Grundsatz, auf den alles weitere gebaut ist. Er ist *ursprünglich* ein ethischer. Nur am Bilde eines schon wirklichen, in ihr Sehfeld tretenden sittlichen Lebens kann die leere Freiheit sich zur Sittlichkeit bilden. „Ein Anfang der sittlichen Welt setzt einen Willen, der qualitativ in seiner eigenen Anschauung sittlich ist, ohne durch eigene Freiheit sich dazu gemacht zu haben, — durch sein bloßes Dasein" [6]). Das ist ja eine uns schon bekannte Wendung, wir brauchen das oben mit Bezug auf die Religionsstifter S. 17 f. Gesagte hier nicht zu wiederholen. *Weiterhin* jedoch greift dieser Grundsatz aus dem Bereich der persönlichen Sittlichkeit des einzelnen über auf die Gesellschaft [7]). Denn *Sittlichkeit — so wie wir sie eben verstanden, als gehalterfüllte — ist nur als Gemeinschaftsleben denkbar.* Die Urposition einer qualitativen Sittlichkeit, wie sie als vor aller Freiheit vorhergehend zu setzen ist, ist mithin Position nicht eines sittlichen Individuums, sondern Position einer zur sittlichen Gemeinschaft vollendet seienden Gesellschaft. Diese Gesellschaft schließt wie alles sittliche Gemeinschaftsleben auch eine Gemeinschaft des Rechts und der Erziehung ein, ist also nach ihrer

Schema R. Ph. S. 85. Das obere A entspricht dem Begriff, die untere Gleichung der Anschauung. Beide sind als Subjekt-Objektivität zu denken, was beim unteren Gliede an den beiden Hälften der Gleichung auch sichtbar wird. Der Punkt als der die Einheit setzende ist das fünfte Glied.

4) 7, 67. M. IV, 461. 5) 7, 133. M. IV, 527. S. 4, 540. M. VI, 578.

6) 4, 465. M. VI, 511.

7) Diese Erweiterung gegenüber IV, 465. M. VI, 511 findet sich vollzogen 4, 469 ff. M. VI, 516 ff. Zwingender als die an dieser zweiten Stelle angestellten Erwägungen beweist die von Fichte an sie angeschlossene Analyse der sittlichen Natur für die Erweiterung. *Wir geben darum oben, aus dieser Analyse abstrahierend, das Argument, das Fichte hätte brauchen sollen.*

einen Seite hin auch Staat, freilich nach Art des vollendeten Staates (s. o. S. 38). Soll es in der Geschichte überhaupt zur Sittlichkeit kommen können, so muß eine solche Gesellschaft als Urgeschlecht da sein vor allem Anfang der Geschichte.

So ist vor allem Anfang der Geschichte schon da, was wir doch als Ziel der Geschichte erkannt haben: die sittliche Gemeinde. Dem Gehalte nach kann in die Geschichte nichts Neues mehr eintreten [8]). Aber dies ganze Dasein des Urgeschlechtes ist eben auch nur dem Gehalte nach sittlich, nicht der Form nach. Es ist von Natur, nicht durch Freiheit. Konkreter: es ist eine Unschuldswelt, keine der sittlichen Reife [9]). Fichte prägt dafür den Ausdruck: sittliche Natur [10]). Daß solche sittliche Natur notwendige Vorbedingung sei des Erscheinens des göttlichen Bildes in der Freiheitswelt, darin hat er eine eigentümliche Erweiterung seines Wunder- und Vorsehungsbegriffes gesehen. Diese sittliche Natur fällt zugleich unter alle drei in § 3 besprochenen Unbegreiflichkeiten der W.L.: sie ist eine Bestimmtheit der Freiheit unter der Form der Faktizität und mit dem Gehalte der Offenbarung.

Aufgabe der Geschichte ist nun, diesen Gehalt aus der Seinsform in die Freiheitsform treten zu lassen [11]). Wie es nun durch das Urgeschlecht zu diesem Ziele kommen soll, ist nicht abzusehen. In dem ruhigen Anschauen seiner Sittlichkeit fließt ihm ein Tag ab wie der andere [12]), und ein Prinzip des Fortgangs, des Werdens ist nicht zu entdecken. Der absolut gesetzte Anfang hält uns absolut gefangen.

Da hilft denn weiter eine Besinnung auf unsere Deduktion dieses Urgeschlechtes. Es ist von uns lediglich als Bedingung und Mittel für das Werden der Freiheit gesetzt, also zwar auf absolute Weise, aber nicht als absoluter Zweck. Es ist nichts als Vorbild für die leere (d. h. in der Leerheit gefangene) Freiheit, die eigentliches Prinzip des göttlichen Sicherscheinens ist. Wir haben also bisher die Voraussetzungen einer Geschichte erst unvollständig beschrieben. Neben dem Urgeschlecht, das die Offenbarung ist, steht ein anderes, das die Freiheit ist, und letzteres ist das eigentliche Menschengeschlecht [13]), eigentliches Subjekt und Objekt der Geschichte. Es erscheint konkret als ein Geschlecht von rohen ungezügelten Wilden.

Beide Urgeschlechter stellen vorgeschichtliche Voraussetzungen der Geschichte dar. Erst wenn sie aufeinander stoßen, genauer: wenn Sendlinge des Kulturvolks unter die Wilden treten, erst dann hebt die Geschichte an [14]).

---

8) Man beachte, daß wir hier unter der oben S. 39 f. angekündigten Abstraktion stehen.

9) 4, 476. M. VI, 522. 10) 4, 469. M. VI, 514. 11) 4, 488 f. M. VI, 533 f.

12) 4, 486. M. VI, 532. 13) 4, 487. M. VI, 533.

14) Also unter den Wilden. 4, 490. M. VI, 535. — Wir folgten in der Kon-

c) Soll[15]) das Zusammentreffen wirklich zu einer Geschichte führen, so sind zwei einander widersprechende Bedingungen zu erfüllen. Einmal, das Geschlecht der Offenbarung muß für das der Freiheit schlechthinnige Autorität werden. Die Wilden müssen sich bilden und erziehen lassen. Verhalten sie sich unempfänglich gegenüber dem ihnen Gebotenen, unterjochen oder töten sie gar die ihnen an Zahl unterlegenen Sendlinge, so ist die Möglichkeit einer Geschichte aufgehoben. Zweitens aber, das Geschlecht der Freiheit muß sich kritisch verhalten gegenüber dem der Offenbarung. Die reine unbedingte Empfänglichkeit würde die Wilden wohl zu einer Doublette des ersten Volkes machen können, doch nimmermehr zu der Menschheit, die aus eigener Einsicht und Freiheit sich bildet zum göttlichen Bilde.

Diese beiden Bedingungen sind miteinander nur zeitlich zu vereinen. Der gebietende Eindruck der fremden Sendlinge betäubt und überwältigt zunächst. Doch diese Betäubung vermag die freie Phantasie, den kritischen Fragegeist nicht dauernd zu binden. Der Verstand erwacht wieder und wendet sich zerstörend und auflösend gegen den anfänglichen Glauben. Wir erkennen in dieser Konstruktion wieder das oben vorläufig geschilderte erste Zeitalter[16]), das seinen Höhepunkt im Anfange hat und dessen Geschichte eine der Selbstauflösung ist.

Die nähere Erwägung zeigt, wie der ursprüngliche Bereich dieses Prozesses das Staatsleben ist. Allein durch die Gründung des Staates, in dem sie selbst die Regierenden, die Wilden die Regierten werden, werden die Sendlinge Bildner und Erzieher der Wilden zu der mitgebrachten bestimmten Gemeinschaftskultur. In Kämpfen innerhalb dieses Staates, zwischen Regierenden und Regierten, wirkt sich dann die Kritik des Verstandes aus. In der Zerstörung alles sittlichen Gehaltes, der diesem Staate ursprünglich eigen war, vollendet sich die Auflösung des Glaubens durch den Verstand.

struktion der beiden Urgeschlechter der Staatslehre, weil sie präziser ist, ein sachlicher Unterschied gegenüber den Grundzügen besteht nicht. S. 7, 133–135. M. VI, 527—29. — Die Vorstellung, daß Sendlinge eines von Gott besonders gebildeten Volkes als Erzieher und Mittler der göttlichen Offenbarung unter das übrige Menschengeschlecht treten — und das heißt doch wohl die Keimzelle der ganzen Urvolkidee —, findet sich in § 18 von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts.

15) Für die folgende Darstellung der Zeitalterkonstruktion vgl. besonders 4, 489 ff., 497 f. 513 ff. 517 ff. 525 ff. 581—600. M. VI, 536 ff. 542 f. 558 ff. 561 ff. 567 ff. 607 bis 625.

16) Man darf sich durch 4, 490—94. M. VI, 536–40 nicht irreführen lassen. Die dort gegebene Skizze der „möglichen Menschengeschichte" übergeht (wie 4, 493. M. VI, 539 leise angedeutet ist) das wesentliche Mittelglied, das den Beginn des zweiten Zeitalters herbeiführt und trifft darum nur in der Bestimmung des Anfangs- und Zielpunktes, aber nicht in der Schilderung des Prozesses wirklich genau zu. Der Prozeß, wie er dort geschildert ist, ist wesentlich der des ersten Zeitalters. Siehe 4, 571. M. VI, 601.

Als „Allerletztes und Allerschlechtestes“ [17]) nach der Zerstörung alles Sittlichen bleibt dem Menschen der Eigennutz, das Aufmerken auf das eigene Wohlsein. Das ist ein Ergebnis, das mit der Rückkehr in den Zustand ursprünglicher Wildheit nicht gleichbedeutend ist. Zweierlei bewahrt vor dieser Rückkehr. Erstens die notwendig gezeitigte scharfe Ausbildung eines alles begreifenwollenden kritischen Verstandes. Jener Eigennutz ist also klug und versteht sich auf die Berechnung seines Vorteils. Die gründlich aufgeklärte, scharfsinnig und rücksichtslos aufs eigene Wohlsein ausgehende sittliche Erbärmlichkeit — das ist das Ergebnis des ersten Zeitalters nach der einen Seite. Zweitens aber bewahrt davor die Form des Staates, die, so tot und erstorben sie sein mag, bestehen bleibt. Der Verstand zerstört ja alle Bestimmtheit der Voraussetzung, aber nicht die Idee einer Voraussetzung überhaupt. Dieser tote und erstorbene Staat leistet nun freilich nichts als das allermindeste, das ein Staat leisten kann [18]), den Schutz der äußeren Freiheit des Bürgers. Er ist „das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind“ [19]). Doch das paßt ja gerade zu der Gesinnung des Eigennutzes: „Der Genuß des Lebens ist Zweck des Lebens, der Staat nur das Mittel dazu“ [20]).

Zwischen die Epoche der gläubig hingegebenen Begeisterung und die des vollendeten Eigennutzes schiebt sich noch — diese Bemerkung erst vervollständigt das Bild des ersten Zeitalters — die der „Geniokratie“. Die Begeisterung ist noch nicht in allen erloschen, lebt noch in einigen, die nun leicht durch den Gegensatz zu den charakterlosen Vielen zu gewaltsamen Unterjochern werden. Es gibt wohl keine ethische oder geschichtsphilosophische Betrachtung, in der Fichte nicht über diese Geschichtsheroen ein Wort zu verlieren gewußt hätte. —

Nur durch ein neues Einsetzen kann die Geschichte über den Ausgang des ersten Zeitalters hinauskommen. Das aller äußeren Fesseln freie und nun ganz gesetzlose Denken entschließt sich zur Einkehr in sich selber und gibt sich hin der inneren Bindung an die Wahrheit. Die W.L. entsteht. Das zweite Zeitalter ist angebrochen [21]).

Mit der W.L. ist natürlich auch die Einsicht in die wahre Bestimmung der Menschheit da, d. h. die Erkenntnis, daß durch die Erdgeschichte die sittliche Vernunftgemeinde Wirklichkeit in der Menschheit werden solle. Diese

17) Vgl. 4, 516. M. VI, 560. — Es läßt sich die Beobachtung machen, daß die pessimistischen Geschichtskonstruktionen alle nach dem ungefähren Schema des ersten Zeitalters Fichtes hergehen, nur daß eben der letzte Ausgang in ihnen völlige Rückkehr in die Barbarei ist, und ein zweites regenerierendes Zeitalter nicht folgt.

18) S. oben S. 37 bei Anm. 15. 19) 4, 415. M. VI, 559. 20) Ebenda.

21) Ich bemerke vorweg, daß ich der Unvollständigkeit meiner Darstellung dieses Punktes mir bewußt bin. Das von Kennern der Staatslehre Vermißte wird unten am gehörigen Orte sich schon anfinden.

Erkenntnis ist aber nur da in den wenigen, die in sich die W.L. erzeugt haben. Sie ist also zunächst bloße Forderung, und wie sie staatgestaltendes Prinzip werden könne, ist nicht abzusehen.

Der Knoten ist indessen nicht unlöslich. Die W.L. ist zugänglich der freien Einsicht jedes, der sich in ihr unterrichten läßt. Sie ist verschwistert mit einer Erziehungskunst, die den Willen gemäß der Einsicht bildet. Wo, also nur ein Schul- und Erziehungswesen ist, findet sie ihre Wirkungsstätte. Kein Staat, selbst der allerverdorbenste nicht, wird aber des Schulwesens entraten können. Dafür sorgt schon die eifersüchtige Nebenbuhlerschaft der Nachbarstaaten. Dem Streben nach Macht sind die Machtmittel der Wissenschaft unentbehrlich.

So greift die Vernunftwissenschaft ein in das wirkliche Leben, alle Verhältnisse durchdringend, den alten Staat allmählich ertötend und an seiner Stelle das Vernunftreich erschaffend. Das zweite Zeitalter, als das Zeitalter der klaren Einsicht, vollendet sich, und in dieser Vollendung ist erreicht die Bestimmung der Menschheit auf Erden.

d) Wir haben uns in unserer Konstruktion an das Schema der Staatslehre gehalten. Aber dies Schema deckt sich bis ins Kleinste hinein mit der Epocheneinteilung der „Grundzüge“ [22]). Wie man das bisher hat verkennen können, ist schwer zu begreifen.

Die erste Epoche der „Grundzüge“ entspricht dem vorgeschichtlichen Zustand der Staatslehre und ist auch in den „Grundzügen“ als vorgeschichtliche gemeint [23]). Die zweite und dritte Epoche der Grundzüge, als eine Einheit zusammengefaßt, machen das erste Zeitalter der Staatslehre aus. Die Bindung an die Autorität, die leere Verstandesbildung oder Aufklärerei, die geniale Schwärmerei — kurz alle von den Grundzügen als wesentlich geltend gemachten Momente der zweiten und dritten Epoche sind uns in der Staatslehre wieder begegnet. Die vierte und fünfte Epoche endlich entsprechen dem zweiten Zeitalter der Staatslehre, das eine parallele innere Zweigliederung — was zunächst nur Lehre ist, wird Verfassung — nicht verkennen läßt. So ist die Uebereinstimmung wirklich die größtmögliche. Daß Fichte entsprechend seiner Gewohnheit freiherrlich bleibt gegenüber der Darstellungsform und hier fünf Epochen dort zwei Zeitalter zählt, gibt nicht das Recht, von zwei verschiedenen Geschichtskonstruktionen des reifen Fichte zu reden.

Der eigentliche Unterschied [24]) zwischen „Grundzügen“ und Staatslehre liegt ganz wo anders als in der Zeitalterkonstruktion. Erstens, Fichte

22) 7, 7 ff. M. IV, 401 ff. 23) 7, 138. M. IV, 532.

24) Da es sich hier um eine grundsätzliche Betrachtung handelt, sehe ich vorläufig von dem am meisten in die Augen fallenden Unterschiede ab. Er besteht darin, daß die beidemal genau gleich konstruierten Zeitalter doch in den „Grundzügen“ und der Staatslehre je in ganz verschiedenen Teilen der

macht in den „Grundzügen" die Einteilung in fünf Epochen allein für die Schilderung der dritten, der Aufklärung, recht fruchtbar und verzichtet darauf, die ganze Geschichte nach ihnen zu begreifen. Die Schilderung wissenschaftlicher Zustände tritt stark in den Vordergrund [25]), und die konkreten Einsichten, die Fichte vorträgt über den wirklichen Verlauf der Geschichte, erscheinen als außer allem Zusammenhang mit den fünf Epochen stehend. Fichte kann selbst eine ganz neue Zeit anbrechen lassen, die mit keiner der fünf Epochen sich zur Deckung bringen läßt [26]). Erst die Staatslehre vollzieht die wirkliche Subsumtion aller dieser konkreten Einsichten unter das Schema. Das ist das eine wesentlich Neue an ihr.

Mit diesem ersten hängt zusammen das zweite. Es gilt, um den hier vorliegenden Unterschied zu verstehen, weiter auszuholen.

Der schwierigste Punkt in Fichtes Geschichtskonstruktion ist der Uebergang von dem ersten Zeitalter zum zweiten (von der dritten Epoche zur vierten). Wie kann der zerstörende Verstand zum aufbauenden werden? Wie kann innerhalb der eigennützigen Aufklärerei die W.L. entstehen? Die Ueberzeugung von der W.L. beruht auf dem Grunde sittlicher Entscheidung. Der Akt der Hingabe an die Wahrheit ist ein sittlicher. Dergleichen ist doch im Zeitalter des Eigennutzes unmöglich. In der Beantwortung der so entstehenden Frage nun ist Fichtes Geschichtsphilosophie sich nicht gleich geblieben.

Die „Grundzüge" besinnen sich auf die Schwierigkeit nicht. Wir müssen deshalb die Reden an die deutsche Nation mit heranziehen, die ja mit den „Grundzügen" eng zusammenhängen wollen. Sie lösen die Schwierigkeit mit Hilfe von Fichtes männlicher Teleologie des Bösen [27]). Die Selbstsucht überschlägt sich, indem sie sich aus Trägheit und Feigheit einer sich erhebenden gewaltätigen Macht überliefert, welche ihr nun allen Lebensgenuß nimmt, ihr das Leben zur Hölle macht und sie so in die Selbstbesinnung hineintreibt [28]).

---

wirklichen Geschichte wieder erkannt werden (vgl. hier Anm. 28 gegen § 5 I!). Die Inkonsequenz und Unvollständigkeit der Betrachtung der „Grundzüge" bewirkt es, daß auf diesen Unterschied nicht gar zuviel ankommt.

25) Was in der Staatslehre Erscheinung des staatlichen Lebens ist, ist in den Grundzügen lediglich als wissenschaftliches Prinzip gefaßt. Vgl. z. B. die Geniokratie mit der genialen Schwärmerei der Naturphilosophie. 7, 114 ff. M. IV, 508 ff.

26) 7, 185. M. IV, 579. Auf Grund solcher Beobachtungen mag Medicus (M. I, CLIX) seine unhaltbare Ansicht sich gebildet haben, daß die fünf Epochen der „Grundzüge" nichts sein wollten als ein kritischer Maßstab der Beurteilung, der über den wirklichen Verlauf der Geschichte Aussagen zu machen nicht beansprucht. Doch kann diese Ansicht auch auf Mißverständnis dessen beruhen, was Fichte über den Unterschied von Geschichtsphilosophie und Geschichtserzählung sagt, s. oben S. 25 f. Tatsächlich wollen die fünf Epochen als Schema des wirklichen, einmaligen Verlaufes der Geschichte gelten.

27) S. oben S. 29.

28) Vgl. 7, 264 f. 270 ff. M. V, 375 f. 381 ff. Die Schlacht bei Jena und

In der Staatslehre[29]) hat Fichte nun die Unhaltbarkeit des Versuches, etwas aus der Steigerung seines Gegensatzes neu entstehen zu lassen, selbst empfunden. Der Gegensatz kann nur klären, zu Bewußtsein bringen, was schon da ist. Damit erwuchs Fichte aber die Aufgabe, etwas Besseres an die Stelle zu setzen. Um diese Aufgabe zu lösen, brauchte Fichte nicht einmal neue Gedanken zu erzeugen. Er besaß die entscheidenden Einsichten eigentlich schon eine Weile und hatte sie nur noch einzuarbeiten in die Geschichtskonstruktion.

Das hat denn auch die Staatslehre getan. Und daß wir die hier vorliegende Leistung übergangen haben, darin besteht die wesentliche Unvollständigkeit unserer Darstellung. Aber die Ergänzung führt uns aus unserem Paragraphen hinüber in den nächsten, der vom Christentume handelt. *Die Geschichtsphilosophie der vollendeten W.L. bleibt ein Torso ohne die Christentumsphilosophie.* In dieser Sachlage kommt schon äußerlich zum Ausdruck die einschneidende Veränderung gegenüber der Position der werdenden W.L..

e) Wir können an die damit skizzierte Aufgabe nicht herantreten, ohne zuvor durch eine allgemeine Bemerkung das Bild der Fichteschen Geschichtsphilosophie nach einer anderen Seite hin zu runden[30]).

Wir haben gelegentlich erwähnt, daß Fichtes Schriften zahlreiche konkrete Einsichten in den Gang der Geschichte aussprechen, ohne eine Verbindung mit dem allgemeinen Schema der Geschichte herzustellen — eine Unfertigkeit, die Fichte den Anlaß zur späteren systematischeren Durchbildung seiner Gedanken gegeben habe. Nun hat Fichte auch später längst nicht alle Einsichten dieser Art in sein Geschichtsschema innerlich eingliedern können oder wollen. Seine Grundanschauung von der Irrationalität des Geistigen gab ihm eine Freude daran, einzelnen individuell-konkreten und doch geisthaften Geschichtsprozessen liebevoll nachzugehen, unbekümmert darum, ob sich das dabei zutage Geförderte aus dem Grundschema ableiten oder auch nur glatt darein einfügen lasse. Das gegen die neue Unbegreiflichkeit der Offenbarung spröde Schema der Zeitalter, nach dem die Geschichte nichts ist als ein genetisch Werden des Urfaktums, ist also doch nicht Fichtes einziges Wort zur Erdgeschichte. Es ist das systematisch übergeordnete, aber durchaus nicht das in der faktischen Betrachtung allein geltende. Bekannt

Auerstädt galt also Fichte damals als Ende der dritten und Beginn der vierten Epoche. Um die Reden zu verstehen, muß man dies sowie das oben S. 36 Anm. 11 Erinnerte sich gegenwärtig halten und dann noch hinzunehmen, daß der Gegensatz zwischen Deutschen und Ausländern ziemlich stark nach dem zwischen den beiden Grundständen oder den beiden Urgeschlechtern schmeckt, gewissermaßen eine höhere Potenz dieses Gegensatzes darstellt.

29) Vgl. 4, 540. M. VI, 578.

30) Das nun Ausgeführte ist eine mit der oben S. 39 konstatierten, nur zum Teil sich deckende, zum Teil aber weitergreifende Begrenzung der Zeitalterkonstruktion.

ist die Feinfühligkeit, mit der Fichte einen Volkscharakter darzustellen und aus der Geschichte des Volkes abzuleiten wußte.

Eine ungeheure Spannung ist es, die durch Fichtes Geschichtsphilosophie geht. Die Energie, die den Weltlauf nach einer aprioriſchen Konstruktion versteht, und die lebendige Versenkung in den konkreten Geist einer individuellen Erscheinung — beide sind ihr eigen, und beide in der prinzipiellen Betrachtung gerechtfertigt.

Der erste Unterschied, den wir oben S. 45 f. zwischen „Grundzügen" und Staatslehre feststellten, scheint uns damit unter den Händen zu zerrinnen. Nur ein Teil der konkreten Einsichten in die Geschichte ist in der Staatslehre wirklich unter die Zeitalterkonstruktion gestellt. Ein anderer sehr wesentlicher Teil, z. B. gerade alle Erkenntnisse über die Eigenart der europäischen Völker, entfällt nach wie vor dem Schema. Gleichwohl, es bleibt ein grundsätzlicher Unterschied. Denn es ist ein grundsätzlicher Unterschied, ob die These, daß die Grundlinien der Weltgeschichte unter die Zeitalter sich subsumieren lassen, nur wie in den Grundzügen abstrakt behauptet, oder wie in der Staatslehre an dem vorhandenen geschichtlichen Material wirklich durchgeführt wird.

§ 5.

Das Christentum.

Wir folgen mit unserer Darstellung den beiden Etappen des Fichteschen Denkens, wie sie sich aus den Bemerkungen oben S. 47 ergeben. Das heißt wir zeichnen *zunächst* Fichtes Einsichten in die geschichtliche Religion, insbesondere das Christentum, für sich, gemäß ihrer ursprünglichen Unabhängigkeit von der allgemeinen Geschichtskonstruktion. Und *dann*, nach Erledigung dieser Aufgabe, gehen wir dem Wege nach, auf dem Fichte diese Einsichten nachher für die Konstruktion des Geschichtsprozesses fruchtbar machte und sie vor allem nutzte, um die ungelöste Frage nach der Möglichkeit des zweiten Zeitalters zu bewältigen.

Als Quelle kommen in Betracht die „Grundzüge", die Anweisung zum seligen Leben, die Reden an die deutsche Nation und die Staatslehre. Dazu Stellen der Sittenlehre von 1812 und einige der Fragmente, die im 7. Band der Werke aus dem Nachlaß mitgeteilt sind.

I. Das Wesen und die Erscheinung.

a) Noch immer kennt die W.L. einen Kreis reiner abstrakter Vernunftformen (s. o. S. 20 und vgl. S. 12 f.), und noch immer gehört die Religion zu ihnen. Die tiefere Erfassung der Religion durch die vollendete W.L.

hat also an dem Grundverhältnis der Religion zur Geschichte nichts Wesentliches ändern können. Die „einig wahre" Religion und ihr Gegensatz bleiben in geschichtsloser Allgemeinheit. Das besondere geschichtliche Gewand ist eine belanglose Zufälligkeit gegenüber diesem allgemeinen Wesen. Das oben in § 2 I Ausgeführte gilt insofern weiter.

Man gehe etwa die Reden an die deutsche Nation auf ihre Aussagen über die Religion hin durch, und man wird aus all den mannigfaltigen über das ganze Werk zerstreuten Aeußerungen einen lebhaften Eindruck davon erhalten, wie der Gegensatz zwischen wahrer und falscher[1]) Religion ein ethisch bestimmter geblieben ist. Wenn von einem sittlichen Leben aus die religiöse Reflexion vollzogen wird, dann entsteht die wahre Religion — wenn von einem unsittlichen her, dann die falsche. Die größere Mannigfaltigkeit und der größere Reichtum der Aussagen, die über die beiden Religionen und ihr Verhältnis fallen, erklärt sich daraus, daß die religiöse Reflexion jetzt mehr ist als das unmittelbare Aussprechen der Gesinnung. Sie ist gegenüber dieser Gesinnung frei, sich zu vollziehen oder nicht, und eröffnet eben darum durch sich eine neue Welt der Erkenntnis.

Die Grundüberzeugung der *einig wahren* Religion ist die von der ursprünglichen Einheit zwischen Mensch und Gott[2]). Die Verwirklichung der sittlichen Freiheit ist zugleich Einkehr in die Tiefe des eigenen Lebens und Einkehr in Gott. *Gott* ist in diesem Verhältnis gedacht als die ewige Notwendigkeit. Nur dann, wenn sein lebendiges Dasein in uns notwendige Aeußerung seines Wesens ist, nur dann besteht wirkliche Wesenseinheit zwischen uns und ihm. Der *Mensch* aber ist durch dies Verhältnis gedacht als freie sittliche Persönlichkeit. Die Grundparadoxie der W.L., daß die ewige Notwendigkeit sich sichtbar macht in der Form der ewigen Freiheit, ist das Element dieser Religion.

Wenn der Unsittliche auf das zwischen Gott und ihm faktisch bestehende Verhältnis reflektiert, so wird ein Empfinden der vorhandenen Gottesleere ihn leiten[3]). Die Grundüberzeugung der *falschen* Religion[4]) ist dem-

1) Fichte gebraucht statt dieser Ausdrücke für das Gegensatzpaar andere, die jedoch an dieser Stelle noch unverständlich wären und darum erst weiter unten eingeführt werden können (s. S. 55 Anm. 4.)

2) R. Ph. § 9.

3) Die Geschiedenheit macht sich als das Denken bestimmendes Gesetz gegebenenfalls auch wider Willen geltend. Der Unsittliche, der seine Einheit mit Gott behauptet — man denke an Fichtes Ausführungen über Schwärmerei und Mystizismus — kennt faktisch doch nur einen Gott der Willkür zu dem er als Person kein Verhältnis hat Daher die Auslöschung des persönlichen Lebens Bedingung der Einheit mit Gott wird. In solchem Falle trifft also die von Fichte gegebene Schilderung der falschen Religion auf die wirklich lebendigen Ueberzeugungen genau zu und widerspricht nur den leeren und toten Behauptungen.

4) Vgl. 7, 113. 121 f. 4, 521. M. IV, 507. 515 f. VI, 565.

gemäß die Ueberzeugung von der ursprünglichen absoluten Getrenntheit von Mensch und Gott. Gott ist dabei gedacht als die grundlose absolute Willkür. Keine Erkennbarkeit nach einem Gesetze d. h. keine Notwendigkeit in Gott, überbrückt die Kluft zwischen ihm und uns. Er bleibt uns der fremde, unverstandene, unverständliche. Der Mensch ist in dem Verhältnis zu diesem Gott gedacht als Sache. Person bin ich nur dem, der zu mir auch ein Wesensverhältnis hat, kein absolutes Willkürverhältnis.

Als Merkzeichen des Gegensatzes zwischen den beiden Religionen ist Fichte wichtig gewesen ihre verschiedene Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken[5]). Die Schöpfung ist zeitlicher Willkürakt und widerspricht somit der ewigen Notwendigkeit in Gott, die die wahre Religion behauptet. Die Schöpfung setzt voraus den Glauben an die Wirklichkeit der Sinnenwelt, die die wahre Religion als nichtig erkennt. Die falsche Religion wird daher ebenso unfehlbar eine Schöpfung behaupten, wie die wahre sie verneinen.

Die falsche Religion weist zwei verschiedene Typen auf. Entweder die Getrenntheit von Mensch und Gott wird als Sündhaftigkeit mit heißer Angst empfunden[6]). Die Gottheit gilt als Feind des Menschen. Das ist die Religion der abergläubischen Furcht[7]). Oder der Mensch fühlt sich in seinem des Gottes leeren sinnlichen Dasein behaglich. Die Gottheit gilt als wohlwollendes Wesen, das des Menschen Wohlsein unter bestimmten Bedingungen fördere. Gott wird Diener der Selbstsucht. Das ist die Religion des Eudämonismus. In ihrer unangenehmsten Form verlegt sie das von Gott gewährte Wohlsein ins Jenseits[8]).

b) Die Grundaussage über das Christentum bleibt demnach eine sehr einfache: es ist wahre Religion in irgend einem besonderen geschichtlichen Gewande. Es hat z. B. für die religiösen Erkenntnisse seine sehr eigenartige Bildersprache, die aus dem Bibelbuche stammt und die man je nach Belieben gebrauchen mag oder auch nicht[9]).

Fichte ist nun aber hierbei nicht stehen geblieben. Die geschichtliche Erscheinung des Christentums ist mehr noch als eine bloße Bildersprache für die als Wesen zugrunde liegende religiöse Wahrheit. Diese geschichtliche Erscheinung umfaßt auch einen Komplex von Lehren, von denen man nicht recht weiß, sind es systematische Sätze oder Aussagen über geschichtliche

5) Vgl. zum Folgenden z. B. 5, 479. M. V, 191 und 7, 600. — An diesem Punkte darf ich den Leser vielleicht daran erinnern, daß ich in meiner ganzen Arbeit nicht eigene Ueberzeugungen entwickle, sondern lediglich als Nachdenker der inneren Zusammenhänge in Fichtes Geistesarbeit rede.

6) Wohl gemerkt die Getrenntheit, nicht irgendwelche ethischen Mängel. Vgl. 4, 556. M. VI, 591. Sünde = Ausgestoßenheit von der Gottheit, Unheiligkeit. Die Unsittlichkeit ist für die Reflexion der falschen Religion Auslösung, nicht Gegenstand.

7) 7, 44. 190. M. IV, 438. 584.

8) 7, 45. 5, 520 ff. 7, 298. M. IV, 439. V, 232 ff. 409.

9) Vgl. 7, 106. 5, 492. M. IV, 500. V, 204.

Begebenheiten. Das Christentum hat eine Christologie, und eine Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Fichte hat sich kraft seiner neuen Vorliebe für das Individuelle (s. oben S. 47) in diese Besonderheiten des geschichtlichen Christentums hineinversenkt und sie aus dem historischen Ursprung zu verstehen gesucht.

Folgende Voraussetzungen, über deren Recht oder Unrecht nur die empirische Geschichtswissenschaft entscheiden kann[10]), sind ihm dabei maßgebend gewesen. Die Religion des gesamten Heidentums und Judentums[11]), d. i. die Religion vor Christus, deckt sich mit der Religion, die wir oben als falsche schilderten, und zwar mit dem Typus, der die Furcht zum Grundelemente hat. Durch Jesus ist dann die wahre Religion in Gestalt des Christentums als bewegendes Prinzip in die Geschichte eingeführt. Die beiden Religionen treten also als sich zeitlich ablösende Fakta einander gegenüber. Gibt man diese Voraussetzungen einmal zu, so läßt sich begreifen, daß die geschichtliche Erscheinung des Christentums notwendig so ausfiel, wie sie ausgefallen ist.

Erstens, die wahre Religion steht durch das Christenstum plötzlich und unmittelbar, ohne daß sich eine weitere Begründung geben ließe, in der Geschichte da, ein absolutes Faktum. Unmittelbar durch sein geistiges Sein fand Jesus in sich das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott als das Prinzip seines Lebens. Er hatte sich dies Bewußtsein nicht gemacht, hatte es auch nicht von seiner Umgebung empfangen — überall um ihn herum fand er vielmehr das entgegengesetzte Bewußtsein der Getrenntheit von Gott —, es war eben nun einmal in ihm da. Wir stehen hier vor einer ursprünglichen sittlichen und religiösen Genialität[11a]). Darum konnte Jesus auch keinem anders den Weg zur Seligkeit dieses Bewußtseins zeigen, als durch den Rat, zu werden wie er. Nur durch ihn, durch diejenige Hingabe an sein geistiges Leben, die man Glauben nennt, kamen seine Jünger zum gleichen Bewußtsein. So entstand die eine Grundlehre des geschichtlichen Christentums, die Lehre, daß Jesus Gottes Sohn sei und durch ihn der Mensch zur Seligkeit der Gotteinheit komme[12]).

Zweitens, Jesus, oder das Christentum, hob also die alte Religion lediglich auf durch das Faktum seines Daseins. Ein Faktum kann nun aber ein entgegengesetztes nur aufheben der Zeit nach. In einem Bewußtsein, das bisher durch die Religion der Gottgetrenntheit bestimmt war — und

10) 4, 535 f. M. VI, 575.

11) Am Alten Testament hat Fichte seine Anschauung von der Religion des Willkürgottes sich gebildet. Die sofortige Ausdehnung der Betrachtung auf das Heidentum kann darüber nicht hinwegtäuschen. Andere Einflüsse als die Bibellektüre kommen trotz des Programms 8, 139 nicht in Frage.

11a) 11, 113. M. VI, 113.

12) Vgl. 7, 98 f. 5, 175 ff. 567 ff. 4, 542 ff. 11, 36. M. IV, 492 f. V, 187 ff. 279 ff. VI, 580 ff. 36.

so war das Bewußtsein aller Jünger —, reflektierte sich also der Glaube an Jesus notwendig als die Ueberzeugung: bisher ist Gott der Menschheit feind gewesen — jetzt, durch Jesus, ist er es nicht mehr. Jesus erscheint damit als der Begründer eines neuen Bundes zwischen Mensch und Gott, als der Versöhner, der Gottes Zorn beseitigt und den Charakter der Sündhaftigkeit von der Menschheit genommen hat. So entstand die andere Grundlehre des geschichtlichen Christentums, die von der Versöhnung und Rechtfertigung [13]).

Die Christologie des Johannes und die Rechtfertigungslehre des Paulus, sie sind beide als notwendige Momente an der geschichtlichen Erscheinung des Christentums begriffen [14]).

c) Es ist nicht zu verkennen, welch starkes Ja gerade auch zu dem geschichtlich Bedingten am Christentum in diesen Gedankengängen ausgedrückt ist. Jene beiden Grundlehren des geschichtlichen Christentums werden anerkannt als simple Aussagen über einfach bestehende geschichtliche Tatsächlichkeiten. Tatsächlich hat das Christentum von der Religion der Furcht uns ein für allemal befreit. Wer scheut sich jetzt noch vor Gott? Wo falsche Religion ist, ist sie als Eudämonismus. Es ist gerade kein Zeichen sonderlicher Scheu vor Gott, sich Gott zum „Lustdiener" zu bestellen [15]). — Und tatsächlich ist die wahre Religion allein durch Jesus an jeden von uns gekommen. „Wie wir uns stellen mögen, in den Boden der christlichen Zeit hinein sind wir gesetzt, durch seine Einflüsse ist das faktische Grundsein bestimmt, von welchem wir ausgehen" [16]).

Dies letztere, daß Jesus aller wahren Religion geschichtlicher Mittler sei, läßt sich auf paradoxe Weise anschaulich machen. Die W.L. sieht ein, daß der faktische Charakter dem religiösen Gehalte des Christentums eigentlich widerspricht. Die Einheit mit Gott ist ewiges Grundwesen des Menschen. Da kann ein Faktum nichts zutun, nichts abtun. Es handelt sich um einen metaphysischen Satz, einen der genetischen Erkenntnis der W.L. völlig durchdringlichen und ihr gewissen Satz. Gerade diese das Faktum absolut auflösende W.L. ist nun aber ein Zeugnis für die geschichtliche

13) 7, 99 ff. 190 ff. 4, 555 ff. M. IV, 493 ff. 584 ff. VI, 590 ff.

14) Die tiefere Schätzung, die Fichte dennoch dem Johannes zuteil werden ließ, erklärt sich daraus, daß er bei Johannes das der Erscheinung zugrunde liegende Wesen, die wahre Religion, reiner und klarer ausgesprochen fand, als bei Paulus. Dazu kommt dann noch, daß der Gegensatz gegen die als Wesen geltend gemachte Christologie bei Fichte nie so leidenschaftliche Formen angenommen hat wie der gegen die als Wesen geltend gemachte Rechtfertigungslehre. So ward es Fichte gegenüber dem Paulinismus schwerer, zur Reife und Abgeklärtheit des historischen Urteils durchzudringen. Ganz gelungen ist ihm das erst in der Staatslehre, wenn auch schon die zweite von Paulus handelnde Stelle der „Grundzüge" frei ist von der maßlosen Schärfe der ersten und eine gewisse Korrektur der ersten sein will. — Die in Betracht kommenden Stellen sind in der vorigen Anmerkung namhaft gemacht.

15) 7, 44 f. 4, 561. M. IV, 438 f. VI, 593.

16) 4, 544. M. VI, 581. Vgl. 5, 484. M V, 196.

Mittlerschaft Jesu. Denn — es gäbe keine W.L., wenn es keinen Jesus gegeben hätte. Die W.L. kann nichts als ihr gegebene Geistes-wirklichkeit verstehen. Der Begriff ist nichts als Deuter des Lebens[17]). —

d) Es ist eben schon deutlich geworden, daß das Ja ein Nein zur Voraussetzung hat. Das geschichtliche Faktum ist nichts als Brücke zur genetischen Einsicht. Einmal errungen ist die genetische Einsicht dem Faktum gegenüber selbständig. Sie hat ihre eigene Gewißheit in sich. Sie kann sich selbständig mitteilen und verbreiten. Wo die wahre Religion die ihr gemäße Form gefunden hat, weiß sie nichts mehr von einem Mittler und nichts von einer Versöhnung. Nicht den Religiösen, lediglich den Historiker geht es fortab etwas an, daß die wahre Religion durch Jesus in die Menschheit kam und an die Stelle einer falschen trat[18]).

Nun noch, gegenüber der genetischen Einsicht der W.L., an jenen Sätzen des geschichtlichen Christentums als der Bedingung des Heiles festhalten, das bedeutet Preisgabe der wahren Religion. Für Jesus — und ebenso für das geschichtliche Christentum — war die faktische Form ihres Glaubens die natürliche, weil sie die einzig mögliche war. Eben deshalb schadete sie auch nichts. Nun aber, wo der Bann des Faktums gebrochen ist, und die Religion ohne Hülle dem Auge sich bietet, ist das Festhalten am Faktum als an der Bedingung des Heiles etwas Künstliches, ein Akt der Gewaltsamkeit, der als solcher hindernd zwischen den Menschen und das wahre Leben tritt. Es ist ein großer Unterschied, ob man wie Jesus das Metaphysische für ein lediglich Historisches hält oder wie dieser Starrsinn das Historische zu einem anderen Metaphysischen macht[19]).

Diejenigen, die dergestalt die Grundlehren des Christentums über ihre historische Geltung hinaus verabsolutieren, nennt Fichte Christianer, im Gegensatz dazu diejenigen, die die wahre Religion in der Verstandesform besitzen, Christen[20]). Er ist sich bewußt gewesen, daß dieses reine Verstandeschristentum, das das Historische aus der religiösen Sphäre ausschaltet, den Tod der gegenwärtig bestehenden Konfessions-Kirchen bedeuten müsse. Er ist sogar daran gegangen, für die neue Kirche der Zukunft eine Kultordnung zu entwerfen[21]).

17) 4, 539. M. VI, 577. 18) 5, 485. 4, 545. M. V, 197. VI, 582 f.

19) Vgl. miteinander 4, 539. M. VI, 577 und 5, 568. M. V, 280.

20) Z. B. 4, 566. M. VI, 596. Vgl. auch die Wiederaufnahme der Gedanken von Symbol und Notsymbol 11, 104 ff. M. VI, 104 ff.

21) 7, 530—545. In manchem verrät diese Kultordnung, nicht eben zu ihrem Vorteil, maurerischen Geschmack. Das gibt mir Gelegenheit, a) eine an sich nicht wichtige Kleinigkeit zurechtzurücken, und b) auf einen geschichtlichen Zusammenhang aufmerksam zu machen. a) Durch Medicus I, CXLII ist die Varnhagensche Behauptung, Fichte habe es in der Freimaurerei nur bis zum Lehrling gebracht, wieder ans Licht gezogen. Diese Behauptung läßt sich m. E. schon aus aufmerksamer Lektüre der Briefe an Constant widerlegen. Fichte redet dort als ein

Die Religion muß, das scheint Fichtes letztes Wort, als reine Form frei werden von aller geschichtlichen Konkretheit und Bedingtheit. Das tiefere Verstehen des Historischen am Christentum in seiner Eigenart hat eine andere Schätzung dieses Historischen nicht herbeizuführen vermocht.

II. Die Wende der Zeiten.

a) In gewisser Weise ist die Staatslehre über diese Schranke hinausgekommen. Der Charakter zufälliger Gelegenheitsäußerungen ohne Zusammenhang mit der Geschichtskonstruktion, wie er den Aussagen Fichtes über das Geschichtliche am Christentum ursprünglich eigen war, ließ das Geschichtliche am Christentum selber als eine schlechthinnige Zufälligkeit erscheinen: da nun einmal jene bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen, über deren Zutreffen der Historiker entscheidet (s. o. S. 51), sich so zusammenfanden, mußte das Christentum freilich so und so ausfallen. Der wesentliche Fortschritt nun, den demgegenüber die Staatslehre vollzogen hat, besteht in der Verfestigung aller dieser Aeußerungen in der Geschichtskonstruktion. Jesus wird als Wende der Zeiten, als notwendiger Anheber des zweiten Zeitalters eingegliedert in die Zeitalter. Damit überträgt sich aber der Charakter der aprioriſchen Notwendigkeit, der der Konstruktion der geschichtlichen Zeitalter eignet, auf Jesus und das geschichtliche Christentum. Sie sind nun wesentliches Moment einer ohne sie unvollständigen geschichtsphilosophischen Konstruktion geworden[1]). Sie, und sie allein, füllen die Lücke auf, die in der Zeitalterkonstruktion noch klaffte[2]). Sie beantworten die Frage nach der Möglichkeit des zweiten Zeitalters. So läßt sich sagen: „Ein Christus lag schlechthin notwendig und nach ihrem inneren Gesetze in der Erscheinung: sie gesetzt, ist Er gesetzt“[3]).

---

auch in die letzten Mysterien Eingeweihter und stellt sich in Gegensatz zu nicht Eingeweihten (El. II, 43. 50). Auch das nach dem Allgemeinen Handbuch der Freimaurerei I, 346 an Fichte übertragene hohe Amt paßt doch wohl kaum zum Lehrlingsgrade. Fichte muß den höchsten Grad besessen haben. b) Fichtes Gedanken über Freimaurerei und bürgerliche Gesellschaft, wie sie in den Briefen an Constant enthalten sind, stehen in vielfältiger Abhängigkeit von Lessings „Ernst und Falk“ und sind jedenfalls auf dem Boden der Lessingschen Anregungen erwachsen.

1) Natürlich unter Vollzug der oben S. 25 bemerklich gemachten Abstraktion, vgl. 4, 530. M. VI, 571 f. Jene Einzelheiten, die über den oben begriffenen Charakter der faktischen Erscheinung noch hinausschießen, haben an der aprioriſchen Notwendigkeit natürlich nicht teil. „Ein“ Jesus, nicht der Jesus, der Jude war und die und die und die Eltern hatte, ist als a priori notwendig in der Staatslehre begriffen.

2) S. oben S. 46 f.

3) 4, 550. M. VI, 586. Durch diese Gleichsetzung der Zeitenwende mit der augusteischen Zeit entsteht ein untergeordneter Unterschied zu den Grundzügen: dort ist die entsprechende Wende um das Jahr 1806 anzusetzen, s. S. 45 Anm. 24.

Die Absolutheit und Einzigartigkeit des Christentums als geschichtlicher Erscheinung ist zugleich mit dieser Notwendigkeit geschichtsphilosophisch begriffen, und ist auch allein so zu begreifen. Denn nicht dies, daß sein Ideengehalt wahr sei, macht die Absolutheit des Christentums aus, sondern dies, daß es als Wende der Zeiten das Prinzip sei, das eine neue und letzte Weltzeit heraufführt und gestaltet.

b) Es bleibt wichtig, zuzusehen, auf welche Weise die Staatslehre im einzelnen jene eben nur thetisch hingestellte Verbindung der Geschichtskonstruktion mit dem religionsgeschichtlichen Verständnis des Christentums vollzieht. Nur wenn die hierbei gebrauchten Deduktionen tüchtig und haltbar sind, hat ja das Neue der Staatslehre wirklichen Wert.

Drei Teilaufgaben sind zu lösen. Die falsche Religion ist zu begreifen als notwendige religiöse Resultante des ersten Zeitalters. Die wahre Religion ist zu begreifen als notwendiges religiöses Prinzip des zweiten Zeitalters. Das Christentum ist zu begreifen als notwendige Gestalt der anhebenden und zum zweiten Zeitalter hinüberführenden wahren Religion.

Die „Religion der alten Zeit" kann keine andere als die falsche sein[4]). Wenn jene Sendlinge unter die Wilden treten und ihnen die staatliche Ordnung aufnötigen, dann muß dem fragenden Verstand der Wilden die Reflexion kommen: „aus welchem Rechte dies?" Die Antwort kann nur lauten: aus göttlichem. Durch Berufung auf den Willen Gottes weisen die Sendlinge die Frage ab[5]). Damit ist das Grundprinzip der falschen Religion gegeben. Gott erscheint als mit absoluter Willkür eine bestimmte staatliche Ordnung unter den Menschen wollend. Der Mensch ist diesem Gott nur Sache. Denn einmal hat Gott „durchaus keine Beziehung auf die Menschen, außer mittelbar durch den Staat". Die einzelnen gehen ihn nichts an, sie sind Bausteine im Ganzen[6]). Und dann, sein Wille ist nur durch Erfahrung kennen zu lernen. Der Verstand, der einsehen will, schweige. Anschaulich ins Bewußtsein der Menge tritt diese vollendete Gottesferne dadurch, daß jene Sendlinge als von Gott ausgewählte unentbehrliche Mittler erscheinen, die allein Gott nahen dürfen und allein Gottes Willen erfahren. Im Grunde sind diese Mittler aber ebenso gottesfern wie das Volk selbst. Sie sind doch auch nur Mittel Gottes zum Zwecke des Staates und das, wozu sie getrieben werden, bleibt auch ihnen ein Unverstandenes.

4) Fichte nennt die falsche Religion schon längst vor der Staatslehre „Religion der alten Zeit", z. B 7, 298. M. V, 409. Doch dabei ist alte Zeit ein zufälliger historischer Begriff (unser „Altertum"), und noch nicht gleich dem aprioriſchen ersten Zeitalter. Um dieser Mißverständlichkeit willen habe ich bisher den Ausdruck vermieden, s. S. 49 Anm. 1.

5) 4, 497. M. VI, 542. 6) 4, 500 f. M. VI, 545.

— Die Unwahrheit dieser Religion macht die innere Unwahrheit des ersten Zeitalters aus. Die Auflösung dieses Zeitalters durch den kritischen Verstand ist nichts als das notwendige Gericht über seine Unwahrheit. Aber, und das ist die Tragik, was der Verstand zerstört, ist nicht die unwahre Form, die Religion, sondern der in ihr geborgene wahre Gehalt, die qualitative Sittlichkeit. Mit der Form des Staates bleibt auch das Prinzip der alten Religion, nur daß es nun, nach der Auflösung alles Gehaltes, immer unerträglicher und dem wahren Wesen des Menschen widersprechender wird. Darum ist am Ende des ersten Zeitalters, in der Epoche des Eigennutzes, überall da, wo die religiöse Reflexion lebendig geblieben ist, bestimmendes Element geworden das heiße, angstvolle Sehnen nach Erlösung. Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Gottesferne liegt als Fluch auf dem Ausgang der ersten Zeit [7]).

In gleicher Weise gehören die wahre Religion und das zweite Zeitalter notwendig zusammen. Die wahre Religion, einmal gesetzt, ist ohne weiteres schöpferisches Prinzip zum zweiten Zeitalter. Sie bekämpft mit dem ihr entgegengesetzten Bilde des Willkürgottes zugleich dessen Voraussetzung, den alten Staat, und wird Forderung und Wegbereitung des Vernunftstaates. Der Gott, der allen Menschen gleich nahe und gleich begreiflich ist, der mit allen Menschen, nur sofern sie freie Personen sind, eins ist, dieser Gott will die Menschheit eben damit als die sittliche Endgemeinde, in der jeder dem von ihm selbst als solchen verstandenen Willen Gottes unfehlbar und doch frei gehorcht [8]). — Umgekehrt läßt sich auch einsehen, daß das zweite Zeitalter, einmal gesetzt als das das Vernunftreich zum Zwecke habende, in der wahren Religion sein verborgenes Einheitsprinzip erkennen muß. Allein aus der Erkenntnis, daß die Menschheit nichts sei als das durch die Freiheit sich sichtbar machende göttliche Dasein, haben wir ja die sittliche Vernunftgemeinde als Endziel der Geschichte abgeleitet. Ohne diese Erkenntnis wäre die sittliche Vernunftgemeinde gar kein notwendiger Gedanke. — Von den beiden Betrachtungen ist die erste die übergeordnete. Das zweite Zeitalter soll ja werden durch die aus Vernunftprinzipien erkennende und gestaltende freie Tat der Menschen. Das zweite Zeitalter hebt also an, indem sein Prinzip in die Erkenntnis tritt. Die Religion, im ersten Zeitalter Resultante, ist im zweiten weltbewegende Macht [9]).

7) 4, 520. M. VI, 564. Fichte hat alle wichtigeren Phänomene der heidnischen Religion aus seinem Grundprinzip heraus abgeleitet, z. B. Los- und Weissagung, Mysterienkult. Wir müssen diese Einzelheiten hier beiseite lassen.

8) 4, 523—25. M. VI, 566 f.

9) Es ist in diesem Satze eine tiefe geschichtliche Erkenntnis über den Unterschied der vorchristlichen und der christlichen Epoche der Weltgeschichte ausgesprochen.

Das Anheben der wahren Religion ist also die eigentliche Wende der Zeiten. Wie ist dies Anheben zu denken? Zwei Antworten stehen zur Wahl. Die wahre Religion konnte sichtbar werden entweder als genetische Erkenntnis oder als faktisches geistiges Grundbewußtsein eines faktisch sittlichen Menschen. Die zweite Weise ist die im Christentum wirklich gewordene. Mit der Einsicht darein, daß sie die einzig mögliche war, wäre auch die dritte und letzte Teilaufgabe gelöst und die Deduktion der Absolutheit des Christentums vollendet. Diese letzte und entscheidende Einsicht haben wir uns aber schon errungen. Wir haben ja (oben S. 53) gesehen, daß die genetische Erkenntnis immer das Faktum voraussetze, daß es ohne Jesus keine W.L. geben könne. So ist der Ring geschlossen. Nicht mit Unrecht hat die Staatslehre diesen Satz, daß die W.L. nur in Nachfolge des Christentums geschichtliches Ereignis werden konnte, als die Krone aller ihrer Gedanken betrachtet[10]).

c) Die neugewonnenen Erkenntnisse füllen nun auch die Lücken aus, die in unserer Darstellung bisher offen geblieben sind.

Erstens, die Frage nach der Möglichkeit des zweiten Zeitalters (s. o. S. 46 f.) hat durch das Letztgesagte die Antwort gefunden, die die einzig mögliche ist. Wir sind in der Reihe der Bedingungen über die genetische Einsicht zurückgegangen auf ein Faktum. Ein Faktum läßt sich nicht weiter begründen, es ist absolut gegeben. Sofern solch Faktum wie in unserem Falle aprioriische Bedingung der Möglichkeit der Vollendung der Geschichte ist, fällt es unter das Gesetz, daß alle Bedingungen des Sicherscheinens der Erscheinung mit Notwendigkeit sich erfüllen (vgl. oben S. 30). Das heißt, es fällt unter den Begriff der Offenbarung in dem gleichen Sinne wie die Uroffenbarung der sittlichen Natur (s. oben S. 42)[11]).

Zweitens, das unvollständige Bild der zweiten Weltzeit, mit dem wir uns oben S. 44 f. begnügen mußten, hat allmählich ein Erhebliches an Genauigkeit gewonnen und kann jetzt die letzte Rundung erhalten.

— Ein Widerspruch zu R. Ph. S. 120 liegt nur scheinbar vor. Die Religion ist weltbewegend als Erkenntnisprinzip der Sittlichkeit, die nun als des sittlichen Willens Ziel die Endgemeinde erkennt und zu verwirklichen strebt. Lediglich dadurch, daß schon in Jesus die Religion nur als Exponent einer sittlichen Berufsaufgabe (der Aufgabe, das Himmelreich herbeizuführen) faktisch war, wurde das Christentum Prinzip des zweiten Zeitalters. S. 4, 537. M. VI, 577 f.

10) Vor der Staatslehre klingt dieser Satz nur einmal und da sehr leise und schüchtern an, in der S. 53 Anm. 18 zitierten Stelle aus der Anweisung zum seligen Leben.

11) 4, 541. M. VI, 579 f. Es liegt in Fichtes Gedanken mit drin, daß die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu letzten Endes eine systematische ist, d. h. aus spekulativen Prinzipien bejaht werden darf. Fichte ist sich der Grenze, die seiner Deduktion, auch wenn sie haltbar wäre, gezogen bliebe, bewußt gewesen: sie erweist die Notwendigkeit eines Menschen wie Jesus, nicht Jesu selbst. Vgl. oben S. 51 Anm. 1.

Die wahre Religion wirkt als staatsbildendes Prinzip zunächst in ihrer faktischen Form. So hebt sich der alte Staat [12]) auf, und an seine Stelle tritt ein frei nach menschlichen Begriffen entworfener Staat [13]), der jedoch durch Anerkennung des faktischen Christentums als des ihm Uebergeordneten und durch die damit gegebene Beschränkung auf das rein Weltliche noch immer selbst mit einem Momente der Faktizität behaftet ist. Die Umwandlung des faktischen Christentums in genetische Einsicht [14]), wie sie der Verstand allmählich zuwege bringt, wird schließlich auf die oben S. 45 angegebene Art auch die Umwandlung dieses Staates zum Vernunftstaate bewirken. So zerfällt das zweite Zeitalter in zwei Epochen, die Bildung des faktischen Staates und die Bildung des Vernunftstaates [15]).

Die Auflösung des Faktums in Genesis, des Glaubens in Verstand ist also der Prozeß, der sich wie am ersten, so auch am zweiten Zeitalter vollzieht. Nur ist eine wesentliche Umkehrung nicht zu übersehen. Der Verstand hat im ersten Zeitalter den Glaubensgehalt vernichtet, die Glaubensform stehen lassen. Im zweiten vernichtet er die Glaubensform, und beugt sich dem Glaubensgehalt. Er tut wesentlich nichts als dies, daß er dem Glaubensgehalt die allein angemessene Ausdrucksform verschafft [16]).

III. Probleme.

a) Als Fichte den Gegensatz zwischen den beiden Religionen noch als lediglich sittlich bestimmten, geschichtslosen ansah, war er selbstverständlich geneigt, sie als die an jedem Punkte der Geschichte gleichmöglichen zu betrachten (vgl. oben S. 13). Die wahre Religion ist „so alt wie die Welt“ [1]). Es geht vielleicht eine geheime Ueberlieferungskette von der Urzeit her bis auf Jesus — das Innere Asiens spielt da auch in Fichtes Phantasie eine verhängnisvolle Rolle [2]). Die falsche Religion andrerseits ist ihm, wenigstens in ihrem eudämonistischen Typ, noch sehr lebendige Gegenwart. Neben diesen Aeußerungen stehen dann freilich unbefangen andere gleichzeitige, welche die beiden Religionen auf Altertum und Neuzeit verteilen — ein Beweis, was für zufällige, mit der Geschichtskonstruktion nicht zusammenhängende Begriffe Altertum und Neuzeit für Fichte damals noch waren. Einmal erfahren wir innerhalb eines Raumes von wenigen Seiten, daß die wahre Religion so alt ist wie die Welt und daß sie vor Jesus nirgends vorhanden gewesen sei [3]).

12) Das römische Reich. 13) Die mittelalterliche europäische Völkerfamilie.
14) Beginn: Reformation. Vollendung: W L..
15) Vgl. dazu 4, 593 ff. M. VI, 619 ff. 16) 4, 571. M. VI, 601.

1) 7, 135. 167. M. IV, 529. 561 u. ö.

2) 7, 181. M. IV, 575. Sogar für den Unfug der These, daß Jesus kein Jude gewesen sei, hat Fichte im Geheimen etwas übrig gehabt. S. 7, 99. M. IV, 492 und 4, 482. M. VI, 528 verglichen mit 7, 600 f.

3) 5, 476. M. V, 188 und 5, 483. M. V, 195.

Der klare und entschlossene Standpunkt der Staatslehre hat hier Wandel geschafft, der zweiten, geschichtlichen Auffassung zum unbedingten Siege verhelfend. Nur einmal findet sich noch eine schüchterne Andeutung der These, daß die wahre Religion uralt sei [4]). Das hat aber lediglich die Bedeutung einer gelegentlichen Entgleisung in alte Denkgewohnheiten hinein.

Es ist nach den Prinzipien der Staatslehre ja einfach unmöglich, daß jemand vor Jesus die wahre Religion besessen habe. Die Erwägung, daß die individuelle Freiheit den Zeitaltern gegenüber unabhängig sei [5]), verschlägt nichts. Sie gilt jetzt nur noch in dem Sinne, daß ein Individuum *innerhalb der Grenzen des Prozesses seines* Zeitalters gegenüber der Allgemeinheit zurück oder voraus sein könne [6]). Die absolute Kluft der Offenbarung indessen, die wie ein Riß durch die Geschichte geht, kann von keiner individuellen Freiheit vorwegnehmend übersprungen werden.

b) Diese scharf zugespitzten letzten Formulierungen rufen unmittelbar das Bewußtsein um eine Schwierigkeit wach, die in Fichtes Gedanken verborgen ist. Hört der Gegensatz zwischen wahrer und falscher Religion nunmehr auf, auch ein sittlich bedingter zu sein? Ich denke, nein. So ergibt sich die ernsthafte Folgerung, daß nach Fichte die sittliche Freiheit nicht an allen Punkten der Geschichte gleich möglich ist. Sittliche Freiheit setzt voraus ein Angehobensein des zweiten Zeitalters. Die Menschen des ersten Zeitalters konnten gar nicht den reinen *Willen* in sich erzeugen. Daß darum nicht aller sittliche *Gehalt* in ihrem Leben fehlen mußte, versteht sich nach dem über das erste Zeitalter Ausgeführten von selbst [7]).

Wie schwierig diese Sätze sind, läßt sich auf mannigfache Weise zeigen. Es scheint nicht mehr aufrecht zu erhalten, daß die sittliche Freiheit bewegendes Prinzip der Geschichte ist. (Vgl. oben S. 28 f.). Bewegendes Prinzip im ersten Zeitalter ist die leere Freiheit des ungezügelten Verstandes. — Auch eine andere, allerdings mehr eindrucksvolle als wirklich tiefgehende oder gar durchschlagende Erwägung stellt sich ein. Die Unsterblichkeit hängt doch nach Fichte an der sittlichen Freiheit. Sollen nun wirklich alle Menschen des ersten Zeitalters durch ein ehernes Gesetz der Zeit von der Unsterblichkeit ausgeschlossen sein?

Wir greifen, statt uns mit diesen Bedenken herumzuschlagen, gleich an die systematische Wurzel, aus der alle die einzelnen Schwierigkeiten erst gesproßt sind. Sittlichkeit und Religion sind für die W.L. ewig giltige und ewig wahre Formen, die als solche jenseits alles Werdens und aller

4) 4, 482. M. VI, 528. 5) 7, 13. M. IV, 407.

6) Da das zweite Zeitalter sich als ein allmähliches Aufheben und Ueberwinden des ersten ansehen läßt, kann jemand zur Zeit des zweiten Zeitalters vielleicht noch im ersten stehen, aber nicht umgekehrt.

7) Es ist Fichte also nahezu gelungen, den Satz der Kirchenväter, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien, a priori zu deduzieren!

Geschichte stehen, — und werden nun auf einmal angesehen als bedingte Erzeugnisse der Geschichte. Die Unterscheidung von stehender Wissensform und sich entwickelndem göttlichen Gehalte gerät ins Wanken.

Fichte ist sich des hier vorliegenden Problems wohl bewußt gewesen. Er hat es sogar in einer Allgemeinheit und Schärfe ausgesprochen, hinter der unsere Formulierungen noch weit zurückgeblieben sind: die W.L., die jenseits alles Lebens stehende rein formale, ewig giltige Wahrheit, diese W.L. ist ihm — Erzeugnis der Geschichte. Das Absoluteste selbst wird der Geschichtsphilosophie ein Relatives[8]).

So ist Fichte nicht blindes Opfer einer alle Systeme verschlingenden Dialektik geworden. Er hat sich vielmehr als sie wissender und beherrschender in sie hineingestellt. Er hat hinabgeblickt in die große Grundparadoxie, die die Voraussetzung unseres gesamten geistigen Seins ist: das Denken will jenseits des Lebens stehen und ist doch selber nur ein Lebensakt. Und er hat diese Grundparadoxie auf die tiefste Weise gelöst, die überhaupt möglich ist: Es ist das Denken selbst, das sich, in der Geschichtsphilosophie, als notwendig ein Produkt des Lebens erkennt. Das Denken begreift es als ein Gesetz des Denkens, daß das Denken nur als Lebensakt, nur als Erzeugnis der Geschichte möglich ist.

Weil diese tiefe Lösung nur als Geschichtsphilosophie gegeben werden kann, darum ist eine Geschichtsphilosophie ein so unentbehrliches Glied im System der Vernunft. Von Anfang an hat Fichte es als letzte Aufgabe der Spekulation bezeichnet, die Spekulation selbst in ihrer Möglichkeit zu begreifen. Diese Aufgabe hat er aber vor der Staatslehre immer nur auf abstrakt formale Weise lösen können. Am Ende jenes Systems von Formen, das die Wissenschaftslehre deduziert, steht die Form der spekulativen Wissenschaft. Die Lösung, die in der Geschichtsphilosophie der Staatslehre enthalten ist, ist die tiefere. Am Ende des wirklichen Lebensprozesses, den das Denken als notwendig setzt, steht die Verwirklichung des Denkens selbst. Jene abstrakte Weise begreift ja lediglich das Denken als Glied des Systems, aber nicht das Denken als Faktum. Und die Möglichkeit des Denkens als Faktum war doch gemeint, wenn Fichte von jener letzten Aufgabe der Spekulation sprach.

c) Das Denken begreift sich als Faktum, indem es sich als das die Vollendung der Geschichte Heraufführende begreift. Der eschatologische Charakter aller Spekulation, die Geschichtsphilosophie wird, tritt hier deutlich heraus. Dieser eschatologische Charakter gibt nun aber Anlaß zu einer Kritik der Geschichtsphilosophie Fichtes, die auch für ihre Stellung zum Christentum wichtig ist.

8) 4, 528 f. M. VI, 570 f.

Fichte hat das Verhältnis des Lebens zum Denken noch nicht vollständig gesehen, wenn er das Leben nur als das das Denken Zeugende sieht. Das Leben ist auch das das Denken Richtende, Vernichtende. Jedes philosophische System verfällt diesem Gerichte, das die Geschichte ohne tiefsinnige Anstrengung einfach dadurch ausübt, daß sie weiter geht[9]). Nur das philosophische System hat darum wahrhaft die paradoxen Tiefen unseres geistigen Daseins durchmessen, das diesem Gericht ins Auge geblickt und dennoch den Mut zur Wahrheit behalten hat.

Es ist hier nicht der Raum, die Folgerungen zu entwickeln, die sich aus dem wissenden Begreifen dieses Gerichtes für die Gestaltung des Systems ergeben. Sie bedeuten einen vollständigen spekulativen Neubau[10]). Nur die eine Folgerung soll hier gezogen werden, die das abschließende Wort bedeutet über die Würdigung des Christentums in der Philosophie Fichtes.

Nur das Denken, das von dem ihm bestimmten Gerichte nichts ahnt, darf sich vermessen, sich an die Stelle der faktischen Offenbarung setzen zu wollen, den Glauben an den geschichtlichen Jesus auflösen zu wollen in das reine Verstandeschristentum und so Anschauung und Leben zu verdrängen durch einen abstrakten Begriff. Das Denken dagegen, das jenes Gericht kennt, wird von seiner Art, sich verstehend über das Faktum zu erheben, freilich nicht lassen können, aber es wird sich doch zu diesem seinem eigenen Wesen dialektisch verhalten. Es wird wissen, daß aller Versuch der Erhebung zum reinen Verstandeschristentum enden muß mit der Rückkehr zu den faktischen Tiefen der Offenbarung in dem geschichtlichen Christus. Denn es wird sich verstehen als lediglich Moment im Leben der Persönlichkeit, die zwischen Faktum und Genesis in der Mitte schwebend an beide gleich gebunden und darum gleich frei ist von beiden.

Nur durch den Einblick, den sie hat in die Paradoxie unseres geistigen Seins, ist Fichtes Geschichtsphilosophie dem Christentum soweit gerecht geworden, daß sie es als die absolute Voraussetzung aller auf das Wesen gehenden Wahrheitserkenntnis verstand. Und wenn sie trotz dieses Ja das Nein nicht überwunden hat, das in der Forderung des reinen Verstandeschristentums liegt, so begreift sich das daraus, daß ihr Einblick in diese Paradoxie nicht tief genug gewesen ist, daß sie blind geblieben ist für das Gericht, welches das Leben am Denken alle Tage übt.

9) Man vergleiche die feinsinnigen Bemerkungen, die R. Haym (Hegel und seine Zeit, 1857, S. 6) über diesen Punkt gemacht hat.

10) Eine neue Lehre vom Begriff, die dessen historischen Charakter und sein nicht starres, sondern dialektisches Verhältnis zur Wahrheit herausarbeitet, ohne die Strenge, Lebenskraft und Selbstgewißheit des Denkens skeptisch-positivistisch zu lähmen, wäre eine der dazu erforderlichen Voraussetzungen.

Ueberschrift und Schluß einer studentischen Nachschrift der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1798 [1].

(Fichtes System der philosophischen Wissenschaften.)

1. Ueberschrift [2].

p. 1

Wissenschaftslehre

nach

den Vorlesungen von

Hr. Prof. Fichte.

NB. Und zwar nach einem ganz entgegengesetztem Gange seines Kompendiums von 1794. Wo er von ⟨dem⟩ theoretischem i. e. von dem was erklärt werden soll — zum praktischen Teil der Philosophie i. e. woraus jenes erklärt werden soll — übergeht. In seinen Vorlesungen findet aber die bisher gewöhnliche Abteilung der Philosophie in einen theoretischen und praktischen nicht statt. Sondern er trägt Philosophie überhaupt vor — theoretische und praktische vereinigt, fängt nach einem weit natürlichern Gange vom praktischen an, oder zieht da, wo es zur Deutlichkeit
p. 2 was beiträgt, das praktische ins theoretische | herüber um aus jenem dieses zu erklären. — Eine Freiheit, die der Verfasser sich damals, als er seine W.L. in Druck gab — sich noch nicht herauszunehmen getraut.

1) S. M. I S. LXXX Anm. und meine N. Ph. S. 59 Anm. 3, dazu hier unten S. 67 Anm. 9. — Abkürzungen habe ich aufgelöst, Wissenschaftslehre stets mit W.L. abgekürzt, die Rechtschreibung unter Wahrung des Lautbestandes modernisiert.

2) p. 1 f. der Handschrift. Nach dem NB. in der 5. Zeile beginnt die Wiedergabe von Fichtes Worten.

2. Schluß[3]).

Deduktion der Einteilung der Wissenschaftslehre.

p. 606

1. Alles, was wir im Bewußtsein finden, das heißt lediglich finden als gegebenes Objekt in dem [lies: indem] wir uns selbst finden, was an die objektive Ansicht unsrer selbst angeknüpft wird, haben wir aufgezeigt, dies gefundene Objekt ist unsere Welt. Eine vollständige Erörterung dieser unsrer Welt, vollständige das heißt Eine Bestimmung des Gefundenen durch alle Denkgesetze hindurch, ist die besondere W.L. der Theorie oder die W.L. der Erkenntnis. Wo objektive Erkenntnis ist, da ist Theorie, und vom p. 607 transzendentalen Gesichtspunkte aus W.L. der Theorie. Diese W.L. muß auch in unsrer Grundlage enthalten sein, und sie ist es auch wirklich, aber nur ihren Grundzügen nach. Die besondere Wissenschaft unterscheidet sich von dem ganzen nur so, daß die besondere Wissenschaft zur Bestimmung des einzelnen im Hauptbegriffe enthaltenen fortgeht und die allgemeine Wissenschaft hingegen bei dem Hauptbegriffe und seiner Bestimmtheit stehen bleibt. — Der Hauptbegriff wird in der besonderen Wissenschaft nun wieder analysiert, und hiemit ist diese Wissenschaft vollständig, dann nämlich wenn das Objekt derselben durch alle Denkgesetze hindurchgegangen ist.

Anmerkung[4]). In die Grundlage gehören nur die Grundbegriffe, nicht alles was im Bewußtsein vorkömmt, und so haben wir es auch getan. Es muß sich aber alles | was im Bewußtsein ist, durch Analyse der p. 608 in der Grundlage enthaltenen Grundbegriffe, finden lassen.

Wenn man auf das gefundene Objekt sieht, so bekömmt man die W.L. der Theorie, oder die sogenannte theoretische Philosophie. Ihr Objekt ist die Natur. Diese kann betrachtet werden:

a) bloß als stehend unter dem Gesetze des Mechanismus. Unter den [lies: dem] Gesetz der Anziehung und Abstoßung.

b) als stehend unter den Gesetzen des Organismus, dahin gehört die Lehre von dem Grunde unseres Daseins und von dem Dasein anderer vernünftiger Wesen.

Beide Untersuchungen, die erstere und die letztere, erschöpfen die theoretische Philosophie oder die Weltlehre. — Kurz die theoretische Philosophie lehrt wie die Welt ist, und wie sie sein muß, wie sie uns gegeben sein muß. Das Resultat, worin die theoretische Philosophie sich endigt ist das | System der reinen Empirie. p. 609

3) p. 606–622 der Handschrift.

4) Jede der „Anmerkungen" Fichtes umfaßt nur einen Absatz.

Anmerkung. Man hört sehr oft sagen: Das verstößt gegen die Erfahrung: ohne daß man weiß was Erfahrung bestimmt heiße, braucht man es. Daher kömmt die Verwirrung, die über diesen Punkt noch herrscht. Man redet oft von Erfahrung wo keine ist, z. B. bei Fehlschlüssen und Träumen. Umgekehrt will man oft von der Erfahrung nicht, wissen wo sie doch ist. Die Philosophie hat daher viel gewonnen, und sich ein nicht geringes Verdienst gemacht, wenn sie nur lehrt was Erfahrung eigentlich sei, und dieses tut sie. Die theoretische Philosophie endet mit der reinen Empirie, sie stellt auf was Erfahrung sei.

2. Um uns selbst zu finden, mußten wir nach dem obigen uns die Aufgabe denken, uns auf eine gewisse Weise zu beschränken. Diese Auf-
p. 610 gabe, diese bestimmte Weise sich zu beschränken die in der Aufgabe | liegt, ist für jedes Individuum eine andere, dadurch wird bestimmt, wer dieses Individuum eigentlich sei. — Die Aufgabe erscheint nicht auf einmal, sondern in dem Fortgange der Erfahrung, jedesmal inwiefern ein Sittengebot an uns ergeht. Aber in dieser Aufgabe liegt zugleich da wir nur praktische Wesen sind, und Beschränktheit nur im Gegensatz mit Handeln ist, die Aufforderung zu einem freien bestimmten Handeln. Dies ist für jedes Individuum giltig auf eine besondere Art. Jeder hat sein eigenes Sittengesetz, seine Pflichten. Aber die Weise wie das Vernunftgesetz allen gebiete läßt sich in abstracto wohl aufstellen. Eine solche Untersuchung wird aufgestellt auf einem hohen Gesichtspunkte, wo die einzelnen Wesen zusammen-
p. 611 fallen, wo die Einzelheit oder | Individualität verschwindet, und bloß auf das allgemeine gesehen wird. Sieht man bloß auf das allgemeine, so entsteht die W.L. des praktischen oder die eigentliche Ethik. Das praktische ist Handeln überhaupt, dieses Handeln kömmt aber durch die ganze Grundlage vor, daher kann die besondere W.L. des praktischen nur eine Ethik sein. Sie lehrt wie die Welt durch vernünftige Wesen gemacht werden soll, und ihr Resultat ist ideal, inwiefern das ideal[5]) Resultat sein kann; die W.L. der Theorie lehrt wie die Welt ist und ihr Resultat ist reine Empirie.

Anmerkung. Beides die Theorie als das praktische ist W.L., beide liegen auf dem transzendentalen Gesichtspunkte, das erstere deswegen, weil hier auf das Erkennen gerechnet ist als auf etwas in uns. Denn es ist
p. 612 hierbei nicht die Rede von einem bloßen | Sein. Das letztere liegt deswegen auf dem transzendentalen Gesichtspunkte, weil gar nicht das einzelne Individuum betrachtet wird, sondern die Vernunft überhaupt. In der Sittenlehre heißt es: Die Individualität liegt in der Vernunft und geht aus ihr hervor; daß ich aber gerade dieser und jener bin geht aus ihr nicht hervor. — Die erste lehre [lies: Lehre] ist in gewisser Rücksicht konkret.

5) Lies: das Ideal inwiefern das Ideal.

Die letzte ist die höchste Abstraktion in dem Denken, es ist die Erhebung zu dem reinen Begriff als einem Motiv.

3. Wie wir gesehen haben so wird in der Ethik Vernunft überhaupt betrachtet. Nun ist die Vernunft dargestellt in mehreren solchen Individuen, deren Kräfte sich einander durchkreuzen, stoßen und beschränken können. Soll also der gesamte Vernunftzweck, durch Vereinigung der einzelnen Zwecke der Individuen | erreicht werden; so muß die physische Kraft eines jeden ge- p. 613
brochen und beschränkt werden, damit sie sich nicht aneinander hindern, und dem [lies: den] gesamten Zweck der Vernunft, dadurch daß ein Individuum den Zweck des andern zerstört, hintertreiben. Aus der Untersuchung wie dies zu machen sei entsteht das Naturrecht oder die Rechtslehre. Diese hält die Mitte zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie. Sie ist theoretisch, denn sie redet von einer Welt, wie sie gefunden werden soll. Soll der Vernunftzweck in einer moralischen Welt erreicht werden, so muß schon eine juridische Welt sein, durch die der Kampf der wirkenden Kräfte gebrochen und beschränkt wird. Sie ist auch praktisch, sie ist eine solche Verfassung nicht durch sich selbst, wie die Natur durch sich selbst ist, sondern sie muß hervorgebracht | werden, nicht aber wie die Moralität durch Selbst- p. 614
beschränkung, sondern durch äußere Mittel. Sie kann nicht gebieten, weil sie nicht von einem[6]) Willen abhängt, sondern erst durch Vereinigung mehrerer entsteht. Diese Vereinigung scheint Naturprodukt zu sein. (Siehe Kant zum ewigen Frieden.) Die Aufgabe dieser Lehre ist: Freie Wesen sollen in einen gewissen Mechanismus gebracht werden, unter die Regel in einen Zusamenhang und Wechselwirkung gefügt werden. Nun gibt es einen solchen Mechanismus an sich nicht, er hängt zum Teil auch von der Freiheit ab. Die Wirksamkeit, wodurch von den Menschen diese legale Verfassung hervorgebracht wird, ist Wirkung der Natur und Freiheit in ihrer Vereinigung. Nahe verwandt und auf demselben | Gebiete, ist mit der Rechtslehre p. 615
die Religionsphilosophie. Beide machen den dritten Teil der Philosophie aus, den man Philosophie der Postulate nennen könnte.

Es gibt ein Postulat der Theorie an das Praktische. Mehrere freie Individuen sollen in Ordnung gehalten werden, sie sollen miteinander in ruhigem Verhältnis stehen, so postuliert die Theorie wie an die Vernunft und Freiheit. Und hierdurch bekommen wir die Rechtslehre. Umgekehrt gibt es auch ein Postulat der praktischen ⟨Vernunft⟩ an die Theorie[7]). Die Sinnenwelt soll sich unter den Zweck der Vernunft fügen. Dieses ist das Postulat der Religion, und dieses Postulat als solches abzuleiten und zu erklären ist W.L.; allein die | Anwendung desselben im Leben, die Er- p. 616
zeugung der religiösen Gesinnungen in uns selbst, und durch uns in vernünf-

6) Von mir unterstrichen.

7) Vgl. zum Folgenden R. Ph. S. 50 Anm. 3.

tigen Wesen außer uns, ist nicht W.L., sondern ein pragmatischer Teil der Philosophie und gehört zur Pädagogik im höchsten Sinne des Worts.

4. Nach dieser Einteilung bleibt uns noch eine Wissenschaft übrig, die man bisher auch zur Philosophie gerechnet hat, und welche auch wir dazu zählen. Es ist nicht etwa die Logik, denn diese kann nicht zur Philosophie gerechnet werden, die Logik ist bloß Instrument zur Philosophie, und nicht bloß zu dieser, sondern zu allen übrigen Teilen des menschlichen Wirkens, also zur Vernunft überhaupt.

p. 617 Es ist die Aesthetik[8]), welche noch | zur Philosophie gehört. Wo liegt diese? — Die so eben beschriebene, eingeteilte und aufgestellte Philosophie steht auf dem transzendentalen Gesichtspunkt und sieht auf den gemeinen Gesichtspunkt herab. Das untersuchende Ich sieht vom transzendentalen Gesichtspunkt auf das untersuchte Ich, welches auf dem realen Gesichtspunkt ist, herab.

In diesem Teile hat die Philosophie alle Menschen als besondere zu Objekten, sie philosophiert demnach für alle und geht auf alle. In der Ethik und in dem Naturrecht hat die Philosophie den Menschen zwar im Abstrakten zum Objekte, aber auch in diesem abstrakten denkt sie ihn auf dem realen Gesichtspunkte.

p. 618 Es ergibt sich hier also ein | Widerspruch. Die Philosophie steht auf dem transzendentalen Gesichtspunkte und betrachtet den Menschen, der auf dem realen steht. — Aber der Philosoph ist doch nur auch ein Mensch, er steht als solcher auch nur auf dem realen Gesichtspunkte, wie kann er sich also zu dem transzendentalen erheben? — Als Mensch kann er sich darauf nicht erhalten, sondern als spekulierendes ⟨Wesen⟩ als treibend eine spekulative Wissenschaft auf dem transzendentalen Gesichtspunkte. Es entsteht hier sonach allerdings für den Philosophen selbst, um uns die Möglichkeit der Phi-

p. 619 losophie | zu erklären ein Anstoß. Wie kann sich der Mensch, der auf dem gemeinen Gesichtspunkte steht, auf den transzendentalen erheben? Beide Gesichtspunkte sind entgegengesetzt, und gibt es kein Mittelglied zwischen beiden; so ist auch kein Uebergang von einem zum andern möglich. Nun ist es aber faktisch bewiesen, daß es eine transzendentale Philosophie gibt, die beiden Gesichtspunkte müssen sich demnach nicht absolut entgegengesetzt sein, sondern sie müssen auch durch ein gewisses Mittelglied miteinander vereinigt sein. — Dieser Mittelpunkt ist der ästhetische. Auf dem gemeinen Gesichtspunkte

p. 620 erscheint die Welt als gegeben. | Auf dem transzendentalen als ob wir sie

8) Wir können das hier von Fichte vorgetragene Verständnis der Aesthetik trotz des späteren Datums unsrer Nachschrift auf 1794 zurückdatieren. Es berührt sich nämlich sehr eng mit Fichtes unvollendetem Aufsatz von 1794: „Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie“ (8, 270 ff.) und gibt eine ungefähre Vorstellung von dem Ziel, auf das Fichte diesen Aufsatz hinausführen wollte.

gemacht hätten, und auf dem ästhetischen Gesichtspunkte erscheint sie uns als gegeben, so als wie wir sie selbst gemacht hätten, und wie wir sie gemacht haben würden. (In der Sittenlehre sind die Pflichten eines ästhetischen Künstlers in einem der letzten § weiter auseinandergesetzt)[9]).

Aesthetischer Sinn und die Wissenschaft davon ist ganz zweierlei. Die Wissenschaft ist die, welche die Regeln der Aesthetik aufstellt. Sie ist der Form nach transzendental, denn sie ist Philosophie ist also ein Hauptteil der W.L., und in dieser Rücksicht ist sie der ganz⟨en⟩ bisher beschriebenen Philosophie die | man reale nennen könnte, entgegengesetzt. Der Einteilungs- p. 621
grund ist der verschiedene Gesichtspunkt, auf dem das betrachtete Ich steht, zwischen beiden, zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Der Begriff der Welt ist ein theoretischer Begriff. Die Art wie die Welt gemacht werden soll liegt in uns, und ist praktisch. Die Aesthetik ist also auch praktisch, sie fällt aber gar nicht mit der Ethik zusammen. Denn die ästhetische Ansicht hängt nicht von meiner Freiheit ab, sondern sie ist natürlich und instinktmäßig. Die ethische Ansicht hingegen hängt ganz von meiner Freiheit ab.

Anmerkung. Da der ästhetische Gesichtspunkt derjenige ist, durch den man sich zu | dem transzendentalen Gesichtspunkt erhebt, so muß der p. 622
Philosoph ästhetischen Sinn oder Geist haben, ohne diesen gelingt es ihm nicht, sich auf den transzendentalen Gesichtspunkt zu erheben. Doch folgt hieraus auch nicht, daß der Philosoph ein schöner Geist sein müsse, sondern nur soviel, daß derselbe Geist durch dessen Ausbildung er ⟨ein⟩ schöner werden könnte, auch den Philosophen belebe. — Der Mangel an diesem Geist ist es der soviele — bei dem Buchstaben stehn, und in den Geist der Sache nicht eindringen läßt.

---

9) Sittenlehre 1798 § 31 (4, 353 ff.). Aus diesem Verweis auf die gedruckte Sittenlehre, die im März 1798 erschien (Zeitschr. f. Philosophie und philos. Kritik Bd. 163 S. 35 Anm. 3), ergibt sich, daß die Nachschrift frühestens dem W.S. 1797/98 gehört (R. Ph. S. 59 Anm. 3 habe ich mich für das W.S. 98/99 entschieden; da Fichte jedoch im W.S. 97, 98 die Ethik den Studenten bogenweis zugänglich gemacht zu haben scheint und der Verweis an unserer Stelle auch als Hindeutung auf eine Neuerscheinung erklärt werden könnte, wage ich das W.S. 97, 98 nicht mehr auszuschließen). Nun hat Fichte vom W.S. 1796 97 an in Jena stets nach dem gleichen Hefte gelesen. Mithin dürfen wir die Nachschrift sachlich als Repräsentation der W.L. von 1796 behandeln.

83 Konjekturen.

J. H. Fichte hat seines Vaters Handschrift nicht immer richtig entziffert, als er Fichtes Vorlesungen in den Druck gab. Wie reichlich die hier bestehende Fehlerquelle u. a. fließt, zeigen die Verbesserungen zum Text der W.L. 1804, welche Medicus (Werke Auswahl 6 Bände, Leipzig 1908 ff.) aus der Nachschrift eines Studenten mitteilt (VI, 627—639). Dieser Tatbestand rechtfertigt es, daß man überhaupt Konjekturen an dem vorliegenden Text der Nachlaßschriften versucht.

Auch die von Fichte selbst veröffentlichten Schriften sind nicht immer fehlerfrei. Doch ist hier ein Eingriff im großen und ganzen nur selten erforderlich.

Wir geben die Konjekturen unter Zitierung der von Medicus besorgten Neuherausgabe der Hauptschriften (I—VI) aus dem einfachen Grunde, weil Medicus schon viel für die Verbesserung des Textes getan hat. Nur für die von Medicus übergangenen Schriften greifen wir auf die Ausgabe von J. H. Fichte zurück (Berlin 1845 f. Bonn, 1834 f. Im folgenden 1—11).

Die Hauptabsicht meiner Liste ist, die Notwendigkeit einer Akademie-Ausgabe, die Fichtes Manuskripte zugrunde legt, anschaulich zu demonstrieren.

M.	I.	S. 293	Z. 5	v. u.	lies jene **statt** jede
		S. 388	Z. 21	v. o.	lies qualitativen **statt** quantitativen
		S. 431	Z. 7	v. o.	lies der **statt** ihr (?)
M.	II.	S. 744	Z. 11	v. u.	lies also **statt** aber
M.	III.	S. 326	Z. 5	v. u.	lies mich **statt** nicht (**Druckfehler der Ausgabe von Medicus**)
		S. 383	Z. 14 f.	v. u.	lies erreichbar **statt** unerreichbar (**s. dazu S. 374 Z. 5 v. u.**)
		S. 387	Z. 5	v. o.	lies also **statt** aber
M.	IV.	S. 41	Z. 4	v. u.	lies notwendig, ebenso wie **statt** notwendig ebenso, wie
		S. 43	Z. 3	v. u.	lies als **statt** durch[2]
		S. 44	Z. 17	v. o.	lies nun **statt** nur
		S. 76	Z. 12	v. u.	lies unbewegliche **statt** und bewegliche
		S. 79	Z. 3	v. u.	**füge nach** inwiefern **ein:** die Freiheit
		S. 88	Z. 2	v. u.	lies wenn **statt** wie ist
		S. 109	Z. 7	v. o.	lies Freiheit.) **statt** Freiheit.
		S. 123	Z. 18	v. o.	lies diese das **statt** dieses
		S. 143	Z. 1	v. u.	lies müssten **statt** müssen
		S. 145	Z. 10	v. o.	**füge nach** Freiheit **ein:** realiter
		S. 152	Z. 5	v. o.	**füge nach** daraus **ein:** realiter (**vgl. den Gegensatz zu S. 151 Z. 6 v. u.**)
		S. 158	Z. 1	v. o.	**füge nach** eben **ein:** nicht

M. IV. S. 230 Z. 10 v. o. lies: (S—D) + B + L
S. 255 Z. 5 v. o. die Konjektur M. VI 632 ist falsch; s. IV 259 (Z. 4 ff. v. o.), 268. 287.
S. 276 Z. 1 v. u. füge nach dies ein: nur
S. 320 Z. 17 v. u. ff. lies mit folgender Interpunktion und unter Hinzufügung von usw.: und gestern setzte ich noch hinzu (eben für: wahre ursprüngliche Kreation): „denn dass man . . . vergessen vermöchte . . . .“ usw. (Vgl. zum Ganzen S. 312 Z. 14 ff. v. o.)
S. 399 Z. 2 v. o. lies begrifflich statt begreiflich
M. V. S. 336 Z. 18 v. o. lies der beiden statt derselben nach 11, 371
M. VI. S. 3 Z. 13 v. u. streiche I.
Z. 7 v. u. füge vor 1. ein: I.
S. 6 Z. 9 v. o. lies oder statt aller
S. 34 Z. 16 v. o. Die Konjektur von Medicus ist falsch. Es ist dem Sinne nach hinter „S. L.“ zu ergänzen: „im eigentlichen Sinne“, s. S. 35 Z. 15 v. o. ff.
S. 126 Z. 6 v. o. lies historisch statt historische
S. 131 Z. 2 v. o. lies seinen Begriff statt seines Begriffs
Z. 19 v. o. lies ihnen statt ihm
S. 140 Z. 13 v. u. lies andern statt ersten. (Vermutlich hat hier J. H. Fichte, indem er das welches der vorhergehenden Zeile fälschlich auf b statt auf Bild bezog, willkürlich geändert.)
S. 141 Z. 5 v. u. lies Etwas statt Einiges (vgl. Z. 3 v. u.)
S. 151 Z. 9 v. u. lies Teil: die statt Teil der
S. 160 Z. 4 v. u. lies objectiven Dasein statt absoluten. (Vgl. S. 159 Z. 3 v. u., S. 176 Z. 1 v. u.)
S. 165 Z. 8 v. o. lies „2.“ statt „2)“ (vgl. S. 163 Z. 2 v. u.)
Z. 15 v. o. füge vor bei ein: nur (?)
S. 173 Z. 11 v. u. lies nur das Sein an sich statt das Sein an sich nur (?)
S. 179 Z. 12 v. o. füge vor Also ein: Ad. 2. (vgl. S. 178 Z. 21 v. o.)
S. 180 Z. 7 v. o. lies Seins. dieser statt Seins dieser (Druckfehler der Ausgabe von Medicus)
Z. 16 v. o. füge hinter Medium ein: ist
S. 188 Z. 1 v. o. lies Seins, als statt Seins als
S. 193 Z. 1 v. o. lies er statt es
S. 195 Z. 14 v. o. lies die statt der (vgl. S. 193 Z. 18 v. u.)
S. 197 Z. 3 v. u. lies absolut statt absolute (vgl. S. 198 Z. 7 v. o.)
S. 199 Z. 8 v. u. lies dieselben eine statt dieselbe ihre
S. 217 Z. 13 v. o. lies ein statt im
S. 219 Z. 5 f. v. u. lies des Gehaltes des inneren Seins statt des inneren Seins des Gehaltes oder streiche des Gehaltes (?)
S. 505 Z. 13 v. o. ff. stelle — oder vom Philosophen nach der Geister
S. 577 Z. 10 v. u. lies für ihn nur statt nur für ihn
S.W. 9 S. 7 Z. 13 v. o. nach verschmolzen füge ein: nicht
S. 27 Z. 5 v. o. lies tiefer statt dieser
S. 47 Z. 8 v. o. lies ist, mithin statt ist mithin
S. 50 Z. 13 v. o. lies nun statt nur

S.W. 9	S.	63	Z.	15	v. o.	lies sahen ſtatt sehen
	S.	65	Z.	1	v. o. f.	lies sieht. sieht ſtatt sieht: sieht
	S.	68	Z.	7	v. o.	lies Sichtbarmachen ſtatt sichtbares Machen
	S.	70	Z.	12	v. o.	lies Nicht Sein ſtatt Nichtsein
	S.	83	Z.	9	v. o.	nach ein füge ein: Leben
	S.	420	Z.	4 f.	v. u.	lies Freiheit. Das ſtatt Freiheit das
	S.	430	Z.	9	v. u.	füge hinter nur ein: Bild
	S.	441	Z.	6	v. o.	lies im ſtatt ein
	S.	457	Z.	14 f.	v. u.	?
	S.	462	Z.	14	v. o.	lies ist die ſtatt der
	S.	470	Z.	13	v. o.	lies Ich ſtatt Ist
	S.	485	Z.	5 f.	v. u.	lies ein Abbild hervor des überwirklichen y
	S.	502	Z.	1	v. o.	lies democh ſtatt demnach
	S.	545	Z.	20	v. o.	lies nie ſtatt wie
	S.	571	Z.	13	v. u.	füge vor durch ein: nicht
S.W. 10	S.	13	Z.	3	v. o.	Interpungiere: Einheit. Wie wir dies selbst vermögen, dieser
	S.	16	Z.	9	v. o.	füge vor eines ein: Bild
	S.	31	Z.	5	v. o.	lies ein ſtatt aus
	S.	126	Z.	16	v. o.	lies Denkart ſtatt Denkkraft (die Verbeſſerung unter den Corrigenda Bd. 11 iſt falſch)
	S.	337	Z.	3	v. o.	lies nimmer ſtatt immer
	S.	477	Z.	1	v. o.	lies Sichtbarkeit, wenn
	S.	478	Z.	10 f.	v. u.	lies machen als die ſtatt machen: die und ſetz ein Komma vor heißt
	S.	565	Z.	12	v. o.	lies 400 jährige
	S.	612	Z.	16	v. u.	lies unmittelbar ſtatt mittelbar
			Z.	15	v. u.	lies Unrecht ſtatt nicht es (?)
			Z.	13	v. u.	lies 1. a) ſtatt a) (ſ. die folgenden Ziffern!)
	S.	633	Z.	16	v. o.	füge vor ausführbar ein: nicht
	S.	648	Z.	2	v. u.	lies Siegs ſtatt Seins.

Vom gleichen Verfasser erschienen:

Im gleichen Verlag:

Initium theologiae Lutheri (Aus der Festschrift für J. Kaftan. S. 150—166). 1920.

Bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen:

Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. 132 S. 1914.

Lutherbrevier. 1917.

Luthers Gottesanschauung. 36 S. 1918.

Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. 296 S. 1919.

Hirsch, Emanuel

Christentum und Geschichte
in Fichtes philosophie

B
2848
.R4 .
H5